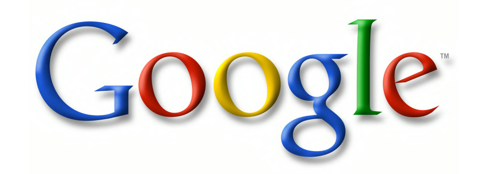
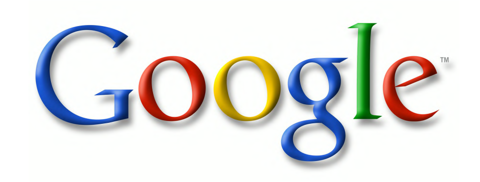




BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

CHRISTIAN BAUR
ET
L'ÉCOLE DE TUBINGUE

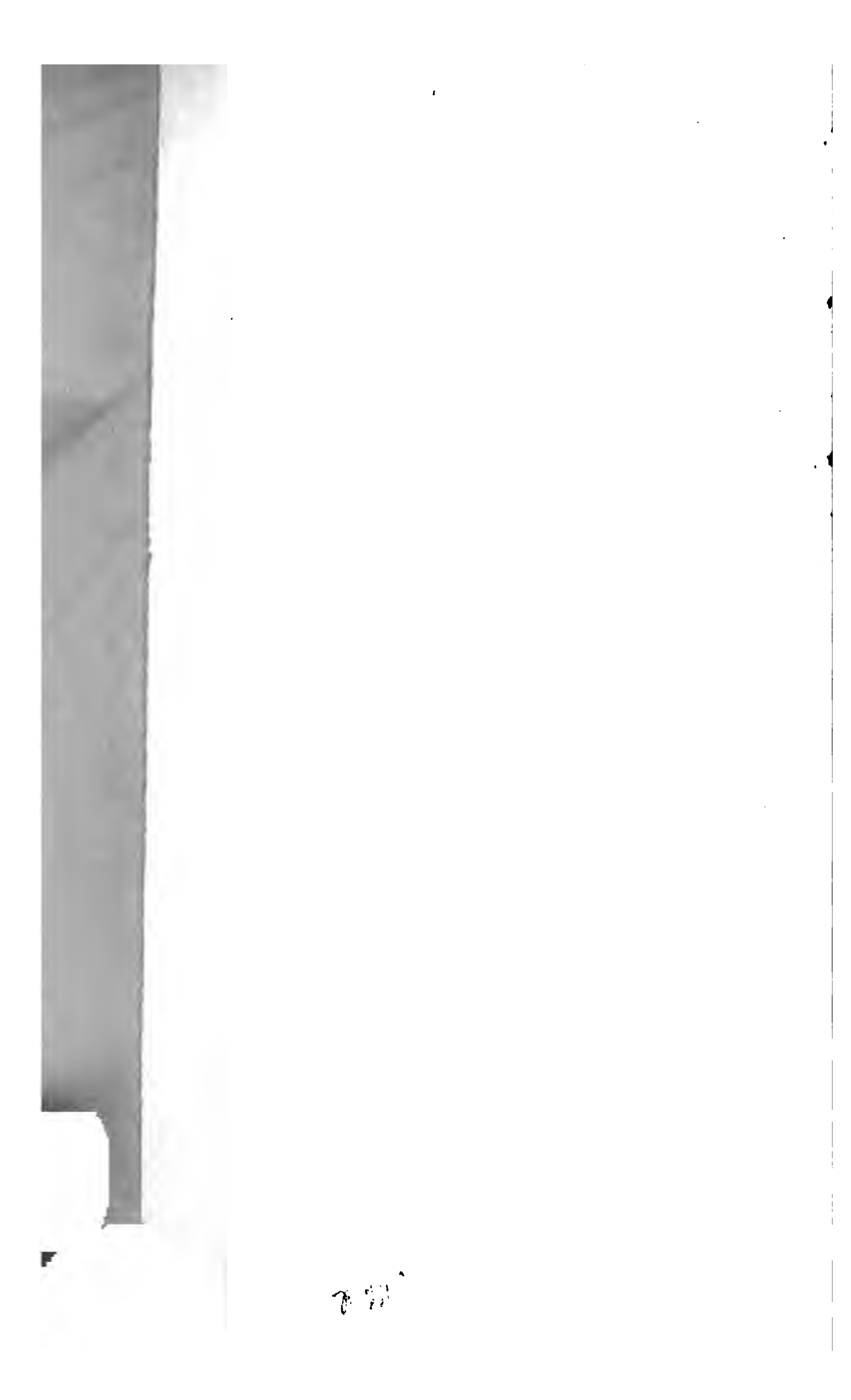
PAR

Edouard Zeller
Professeur à l'Université de Berlin, Correspondant de l'Institut de France.

TRADUIT DE L'ALLEMAND PAR CHARLES RITTER

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C[ie]
108, boulevard Saint-Germain, 108

1883

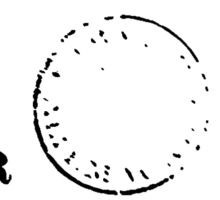


CHRISTIAN BAUR

ET

L'ECOLE DE TUBINGUE

CHRISTIAN BAUR



ET

L'ÉCOLE DE TUBINGUE

PAR

Edouard Zeller

Professeur à l'Université de Berlin, Correspondant de l'Institut de France.

TRADUIT DE L'ALLEMAND PAR CHARLES RITTER

PARIS

LIBRAIRIE GERMER BAILLIERE ET C[ie]

108, Boulevard Saint-Germain, 108

—

1883

AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR

Il y a longtemps déjà que les travaux de Baur et de son école ont été appréciés, dans divers recueils périodiques français, par des écrivains aussi compétents que M. Kayser (*Revue de théologie de Strasbourg*), M. Nefftzer (*Revue germanique*) et M. Réville (*Revue des Deux-Mondes*). Mais ces exposés, tout excellents qu'ils sont, laissent désirer quelque chose de plus complet, et d'ailleurs les recueils où ils ont paru ne sont pas entre les mains de tout le monde. On a donc cru qu'il serait utile de traduire et de réunir dans un petit volume les deux essais de M. le professeur Edouard Zeller, de l'Université de Berlin, sur Christian Baur et l'école de Tubingue (1). Quelle plume

(1) Ces essais, qui avaient paru en 1860 et 1861 dans des revues ont été réimprimés par l'auteur dans ses *Vortraege und Abhan lungen* (1865. 2e éd., 1875).

plus autorisée aurait pu écrire l'histoire de cette école que celle du théologien qui en a été l'une des lumières, du critique éminent à qui l'on doit la pénétrante étude sur les *Actes des Apôtres* et le livre devenu classique sur la philosophie grecque? C. R.

Morges (Suisse), Mai 1883.

CHRISTIAN BAUR

ET

L'ÉCOLE DE TUBINGUE

INTRODUCTION

Notre théologie protestante, on le sait, se trouve depuis assez longtemps dans une position singulière (1). Schleiermacher et Hegel avaient proclamé, chacun à sa manière, la paix entre la science et la religion, et la majorité de leurs adhérents se laissa volontiers persuader que le conflit des deux puissances était désormais terminé pour toujours, ou que du moins on avait trouvé les bases certaines d'une entente. Malheureusement on dut revenir bientôt d'une telle illusion. C'était déjà un bien mauvais signe que les deux instigateurs de cette paix s'entendissent si peu sur les conditions du traité. Mais d'autres symptômes beaucoup plus graves se manifestèrent bientôt. On remarqua qu'aucun des deux philosophes n'était d'accord avec lui-même, que tous deux auraient dû faire sortir de

(1) Bien que ces quelques pages d'introduction aient plus de vingt ans de date, puisque cette étude sur Baur a paru pour la première fois en 1861 dans un recueil périodique, le traducteur a cru devoir les reproduire sans modification, estimant, avec l'auteur lui-même, que durant ces vingt ans la situation n'a pas essentiellement changé, du moins en Allemagne, pour la théologie protestante.

leurs prémisses des conclusions toutes différentes de celles qu'ils en avaient tirées, et que l'harmonie si vantée de la recherche scientifique et de la tradition religieuse n'était due, dans les deux systèmes, qu'à l'union contradictoire de choses inconciliables, à l'oubli des faits, à une transformation arbitraire des données historiques, au vague et à l'ambiguïté des notions philosophiques. Aussi la lutte à peine calmée se ranima-t-elle bientôt plus violente que jamais. Un petit nombre de théologiens osèrent tirer de la théologie de Schleiermacher, de la philosophie de Hegel et de l'ensemble de la science moderne toutes les conséquences qui leur paraissaient en sortir pour la religion chrétienne, pour son histoire et pour ses livres sacrés. Ils demandèrent que la vérité des doctrines et la réalité des faits transmis par la tradition fussent appréciées uniquement selon les lois de la science, qu'on laissât une liberté absolue à cette critique dont Schleiermacher lui-même, esprit éminemment critique, avait toujours émoussé les pointes les plus dangereuses, qu'on tirât tout à fait au clair les rapports de la foi positive et de la science. Mais plus cette minorité poursuivait avec ardeur son entreprise, plus l'immense majorité des théologiens, également incapables de suivre ces hardis chercheurs et de les réfuter scientifiquement, se tournait avec regret vers le passé. Ce vague crépusculaire, cette demi-orthodoxie bienveillante dont la plupart s'étaient jusqu'alors si bien trouvés, devint toujours plus impossible. Le tiers parti qui s'était formé de la fusion d'anciens rationalistes et supranaturalistes avec la droite hégélienne, mais surtout avec la nombreuse école de Schleiermacher, sentit peu à peu le terrain se dérober sous lui. La nouvelle génération commença à se détourner de ce « point de vue dépassé » et à se rallier en majorité sous le drapeau de l'orthodoxie et même de l'hyperorthodoxie confessionnaliste qui, grâce à la puissante protection des gouvernements réactionnaires, leva bientôt partout la tête. Parmi les adhérents des anciens partis, les caractères ambitieux et dominateurs, aussi bien que les esprits faibles et timides, se convain

quirent avec une rapidité merveilleuse de la nécessité d'un « progrès » consistant à quitter Schleiermacher pour Calov et Hegel pour la *Formule de concorde*. Et bientôt on fit, dans les cercles les plus étendus, l'expérience des vexations auxquelles on est exposé quand la direction de l'Eglise et de l'Etat tombe aux mains de fanatiques du dogme et de dignitaires intolérants. Durant ces dernières années, il est vrai, le bon sens du peuple et la sagesse tardive de quelques gouvernements ont opposé une digue à ce débordement orthodoxe, et déjà les eaux commencent à baisser. Mais on n'en voit que plus clairement les ravages qu'elles ont faits. Tandis que toutes les autres sciences progressaient, la théologie, dans la grande majorité de ses représentants, a reculé. Quelques-uns, sans doute, ont continué courageusement leurs savantes recherches sur le christianisme et sur son histoire, mais la plupart se sont abandonnés sans résistance au courant orthodoxe, ou se sont élevés tout au plus à une sorte de demi-libéralisme inconséquent. J'entends par là celui qui s'attaque à l'occasion aux ouvrages extérieurs de la dogmatique avec une certaine liberté, mais qui, dans les questions vitales, est à peine moins timide, moins sourd aux arguments, moins impatient de la contradiction que l'orthodoxie dans toutes ses nuances, — qui croit avoir fait une œuvre immense en reléguant au second plan les doctrines distinctives des principales Eglises protestantes, mais qui ne parvient jamais à comprendre, d'une manière purement scientifique, la religion en général dans ses origines psychologiques et la religion positive dans ses origines historiques. Au point de vue du caractère et de l'activité pratique il y a dans ce tiers parti beaucoup d'hommes extrêmement honorables, et leur influence, si on la compare à celle des orthodoxes fanatiques, ne saurait être assez appréciée. Mais cela ne doit pas nous empêcher de reconnaître que, théoriquement, leur position est intenable, et d'attendre fort peu de chose d'une théologie partagée, comme la nôtre, entre la faiblesse scientifique du tiers parti et le dédain des orthodoxes pour toute science.

Plus sont devenus rares aujourd'hui les théologiens qui conçoivent sérieusement leur tâche et s'y vouent sans arrière-pensée, plus on trouvera d'intérêt à s'arrêter devant la figure d'un homme qui, précisément à cet égard, est vraiment unique dans notre siècle. Cet intérêt grandira si, en racontant la vie de cet homme, on se trouve écrire l'un des chapitres les plus importants de l'histoire de la théologie moderne, et si au mérite scientifique se joignent des qualités personnelles qui nous font aimer et respecter l'homme, autant que nous admirons le savant. Or, la vie de Baur remplit incontestablement cette double condition. Pour une biographie complète, il faudrait un espace dont nous ne disposons pas. Dans la présente notice on s'occupera surtout des travaux scientifiques de Baur, on insistera sur le développement progressif de ses vues historiques et de ses convictions théologiques, afin de donner au lecteur une idée juste des recherches par lesquelles il a exercé une action si profonde. Mais nous ne pouvons ni ne voulons négliger de faire connaître aussi la personne de Baur, et c'est même cette partie biographique de notre tâche dont nous nous acquitterons tout d'abord.

CHAPITRE PREMIER

VIE DE BAUR.

Ferdinand-Christian Baur naquit le 21 juin 1792 à Schmiden, village wurtembergeois des environs de Stuttgart, où son père était pasteur. Mais dès l'âge de huit ans l'enfant vécut à Blaubeuren, petite ville située au sud et au pied de l'Alpe souabe, à deux milles d'Ulm : son père y avait été appelé en 1800 comme doyen. Dans cette maison pastorale régnait un esprit de sagesse et de sérieux : le père et la mère avaient tous deux un solide mérite, celle-ci avec une teinte de tristesse; l'éducation des enfants était toute tournée à la simplicité, à l'obéissance, à l'application, à la conscience. Le jeune garçon montrait déjà de la gravité, un penchant décidé pour les occupations intellectuelles et peu d'empressement pour la société de ses camarades. Il y avait chez lui une certaine timidité qui persista jusque dans l'âge viril et qui paraît d'abord en contraste avec sa renommée de hardi critique, mais qu'on retrouverait chez un Kant, chez un Calvin et chez d'autres, également unie au plus intrépide courage moral et scientifique : elle tenait chez Baur à une finesse, à une délicatesse de sentiment qui a aussi son importance pour l'œuvre du critique, pour cette puissance de divination qui lui est indispensable. Le père de Baur était un homme d'une grande fidélité au devoir et d'une infatigable assiduité au

travail; les mêmes qualités se développèrent de bonne heure chez le fils. Jusqu'à sa quatorzième année il n'eut d'autre maître que son père, qui eut l'abnégation de lui consacrer le peu de loisirs que lui laissaient d'absorbantes fonctions; à cet âge il fut confié aux séminaires au sein desquels, comme on le sait, la majorité des théologiens wurtembergeois fait les études de gymnase et d'université. En Wurtemberg on appelle *cloîtres* (klœster) ces établissements qui sont logés en effet dans d'anciens couvents; et en ce temps-là ils avaient encore — surtout les séminaires inférieurs destinés aux élèves de treize à dix-sept ans — une organisation et une discipline tout à fait claustrales. C'était là une rude épreuve pour les pauvres garçons quand ils avaient le malheur de tomber entre les mains de maîtres pédants et rigoristes. Baur fit, lui aussi, cette expérience lorsqu'en 1805 il entra dans le *cloître* de Blaubeuren : la sévérité outrée d'une éducation monacale attrista quelque temps son adolescence, et beaucoup plus tard ses frères et sœurs se souvenaient encore de la figure sombre qu'il avait à cette époque. Au bout de deux ans, il trouva au séminaire de Maulbronn des supérieurs plus aimables et de meilleurs maîtres, et lorsqu'en 1809 il passa au séminaire de Tubingue, les interdictions que cet établissement imposait encore à ses élèves n'étaient pas assez rigoureuses pour empêcher Baur de prendre à la vie académique la part modérée que seule il désirait. Jusqu'alors il s'était occupé presque exclusivement de philologie classique et avait posé le solide fondement de ses profondes connaissances dans ce domaine. Maintenant, d'après le programme traditionnel, deux années devaient être remplies par des études surtout philosophiques, mais aussi historiques et philologiques; puis trois autres années par des études théologiques. Baur se consacra aux unes et aux autres avec l'amour du travail et la persévérance qui étaient déjà devenues chez lui une seconde nature, et pendant son séjour à l'Université, il s'était si fort distingué au milieu de camarades dont plusieurs étaient pleins de talent (par exemple, Gustave Schwab, le futur poète) qu'on le re-

connaissait sans contestation comme le plus instruit et le plus capable. Dans la direction de ses études prédominait, pour autant que nous pouvons le savoir, le double intérêt pour la philosophie d'un côté, pour l'histoire de la religion et de la théologie, de l'autre. Parmi les anciens philosophes, c'était Platon, parmi les modernes, c'étaient Fichte et Schelling qui parlaient surtout à sa nature idéaliste. Pour la théologie historique, le maître qui influa le plus sur lui fut E.-G. Bengel, l'un des représentants du supranaturalisme de Storr et de son école, mais aussi l'un des amis de la philosophie de Kant, — un théologien qui, selon l'expression de Strauss, « avait établi sa demeure sur les terres du supranaturalisme, mais non loin des frontières du rationalisme ». Ce qui ajoute à l'importance de ces leçons de Bengel pour l'élève qui devait être son successeur, c'est que ce théologien fut le premier à Tubingue qui fit entrer l'histoire de l'Eglise, l'histoire du dogme et la symbolique dans le cycle des cours régulièrement donnés. Un autre membre de la Faculté de théologie était le vénérable Schnurrer, justement célèbre comme orientaliste; mais ce savant, alors assez âgé déjà, peut à peine, vu la nature toute spéciale de ses travaux, être mis au nombre des théologiens proprement dits. Parmi les autres maîtres de Baur, les deux Flatt étaient les plus considérés; mais il ne paraît pas avoir trouvé un profit notable dans leur enseignement, si l'on en juge d'après son intéressante *Histoire de la Faculté de théologie de Tubingue depuis* 1777 (1).

Ses études universitaires une fois terminées (1814), Baur passa d'abord deux ans comme vicaire à la campagne et comme maître suppléant à l'un des séminaires inférieurs, à Schœnthal; mais déjà en 1816 il revint à Tubingue comme répétiteur au séminaire évangélique de cette ville. Il n'y devait rester que peu de temps. En juillet 1817 mourait son père, deux ans auparavant la mère l'avait

(1) Ce travail a été inséré par Baur dans *l'Histoire de l'Université de Tubingue*, par Kluepfel (1849).

précédé dans la tombe. De six frères et sœurs il était l'aîné et le seul qui fût à peu près pourvu. Ce fut là l'un des motifs qui firent confier à un jeune homme de vingt-cinq ans une des deux places de professeur vacantes alors à Blaubeuren. Mais dans l'intérêt même de l'établissement il eût été impossible de faire un choix meilleur. On sait, par le témoignage de Strauss, ce qu'était alors déjà l'enseignement de Baur et l'action qu'exerçaient sur ses élèves son sérieux moral, la haute portée de son esprit, l'exemple vivant qu'ils avaient en lui d'application au travail et de fidélité au devoir. Et l'on comprend, en lisant ces pages de Strauss (1), le profond et respectueux attachement que ses élèves, presque sans exception, lui ont conservé durant toute leur vie. Pour Baur lui-même, les neuf années qu'il passa à Blaubeuren comme professeur de séminaire comptaient parmi les plus heureuses de sa longue carrière : elles revivaient dans son souvenir en gaies et fraîches couleurs. Il y avait bien des difficultés à vaincre, des luttes à soutenir dans un établissement qui venait à peine d'être réorganisé après une longue suspension : ces difficultés tenaient soit à des circonstances générales, soit au caractère du directeur, l'*ephorus* Reuss, dont les bizarreries ne facilitaient pas la tâche des deux autres maîtres. Mais Baur se laissa d'autant moins affecter de ces petites misères qu'il avait pour le soutenir, outre l'amour de son œuvre et le sentiment de sa force, un collègue tout à fait digne par l'esprit et le caractère d'être son ami : c'était le profeseur Kern, un ancien camarade d'études. Les relations avec les autres jeunes maîtres du séminaire étaient satisfaisantes : l'entrée de la maison des professeurs et des familles notables de la petite ville était accordée bienveillamment aux élèves, et parmi eux, il s'en trouvait un bon nombre dont l'heureux développement payait les maîtres de leurs peines. Les quatre années de 1821 à 1825

(1) Ces pages ont été traduites dans les *Essais d'histoire religieuse et mélanges littéraires* de D. F. Strauss, qui ont paru en 1872 chez Michel Lévy avec une préface de M. E. Renan (p. 202-206).

furent à ce point de vue les plus brillantes du séminaire : c'était en réalité un lot bien beau et bien rare pour un tel établissement que d'avoir parmi ses cinquante élèves un Strauss, un Vischer, un Pfizer, un Zimmermann, un Maerklin et d'autres jeunes hommes de talent, et parmi les cinq maîtres un Baur et un Kern. Pendant son séjour à Blaubeuren, Baur épousa celle qui devait être la fidèle compagne de sa vie, la mère attentive et tendre de ses enfants, M[lle] Emilie Becher, de Stuttgart : femme d'une nature vive et aimable, sa gaieté et son sens pratique s'associaient heureusement, pour le tempérer, au sérieux et à l'idéalisme scientifique de Baur. Des cinq enfants qui naquirent de ce mariage, l'un mourut dans sa première année : les quatre autres, deux fils et deux filles, ont survécu à leurs parents. Le fils cadet, le docteur Albert Baur, est mort huit ans après son père, en 1868 : c'était un jeune homme remarquablement doué et dont les travaux en anatomie et en zoologie justifiaient déjà les plus belles espérances. — A côté de la vie de famille, Baur, excellent marcheur, trouvait après le travail du jour sa meilleure récréation à parcourir pédestrement les environs si pittoresques de Blaubeuren. Vingt ans plus tard, dans le discours qu'il prononça aux funérailles de Kern, il disait que le souvenir de cet ami si cher était indissolublement uni dans sa pensée à celui des longues promenades où ils échangeaient leurs sentiments et leurs expériences, leurs études, leurs recherches, leurs projets. Cette période de sa vie, si paisible et si heureuse, fut aussi décisive pour son développement personnel, pour sa position dans le monde savant et pour sa carrière future. Par l'étude très attentive qu'il fit dès son apparition de la *Dogmatique* de Schleiermacher (1821), il trouva un solide centre de gravité pour sa conviction scientifique : le système de ce maître l'affranchit pour toujours du supranaturalisme de l'ancienne école de Tubingue, en le satisfaisant à la fois et à un égal degré comme philosophe et comme théologien. Malgré l'indépendance avec laquelle il combattit plus tard certaines opinions de Schleiermacher, malgré la place qu'il donna

dans sa pensée à la philosophie de Hegel, malgré les pas considérables qu'il fit faire à la critique historique au-delà du point où s'était arrêté Schleiermacher, — malgré tout il s'était si profondément pénétré de sa doctrine et il est resté si fidèle à son esprit que, si nous devions désigner quelqu'un comme son maître, il n'y aurait pas d'autre nom à citer que celui de Schleiermacher. C'est sous cette influence qu'il composa le livre qui fut le début de sa carrière scientifique originale, sa *Symbolique et Mythologie* (3 vol., 1824). Cet ouvrage, pour lequel on serait injuste si l'on oubliait les progrès accomplis dès lors dans les sciences historiques, donnait du savoir et de la portée d'esprit de son auteur une si favorable idée qu'il contribua essentiellement à déterminer dans sa carrière un changement dont les conséquences n'intéressent pas seulement Baur lui-même, mais ont influé sur toute la théologie de notre époque.

En mars 1826 la chaire de théologie historique était devenue vacante à Tubingue par la mort subite de Bengel. Parmi les hommes auxquels on pouvait songer pour l'occuper, Baur fut l'un des premiers que l'on nomma, et les étudiants adressèrent une pétition à l'autorité compétente afin de l'obtenir pour maître. La Faculté de théologie, tout en reconnaissant son mérite scientifique, avait des doutes sur la pureté de sa doctrine — il faut avouer qu'à son point de vue elle n'avait pas tort — et elle proposa un autre candidat. Mais le gouvernement passa outre, et comme une autre chaire théologique devint vacante peu après, Baur fut nommé professeur de théologie à Tubingue en même temps que son ami Kern. Baur se trouva ainsi placé au poste pour lequel il était fait et rendu à la science qui devait lui offrir le plus vaste champ d'action. Au point de vue extérieur, également, cette promotion lui faisait tant d'honneur et lui apportait tant d'avantages, que tout autre l'aurait acceptée avec empressement. Mais dans sa haute modestie, avec sa conscience scrupuleuse, Baur, oublieux de ses convenances particulières, ne songeait qu'aux devoirs que lui imposerait cette place nouvelle.

Non seulement il n'avait pas fait la moindre démarche pour l'obtenir, mais encore il ne réussissait pas à se persuader qu'il fût capable de la remplir. Il était déjà arrivé à Stuttgart pour prier qu'on le laissât à ses modestes fonctions de Blaubeuren, lorsqu'il apprit que la décision était arrêtée et irrévocable. Même après sa nomination, il parle encore dans une lettre à un de ses amis les plus intimes « du sentiment d'angoisse qui le saisit quand il se demande si, avec tous ses efforts, il sera capable de satisfaire même partiellement aux exigences d'un tel poste ». Tant il était loin, non seulement de toute présomption, mais encore de la confiance en lui-même qu'il aurait eu le droit d'avoir, tant il s'est peu imposé à l'enseignement théologique!

Mais une fois que cet enseignement lui était confié, il ne pouvait que se sentir obligé à s'y consacrer de toutes ses forces et de tout son zèle. Il s'établit à Tubingue dans l'automne de 1826, et, pour suffire à sa tâche, il se remit aussitôt, avec l'application la plus infatigable, aux études théologiques qu'il n'avait d'ailleurs jamais tout à fait abandonnées, même en s'occupant de philologie et d'histoire. Ses principaux objets d'enseignement étaient l'histoire de l'Eglise et l'histoire du dogme, la symbolique, l'exégèse et la théologie du Nouveau-Testament, l'introduction à ce recueil, enfin, pendant un certain nombre d'années, le droit canonique protestant. Ses fonctions de professeur de théologie l'obligeaient à une prédication du matin le dimanche, et ce n'est qu'à un âge assez avancé qu'il se fit remplacer pour cet office. En outre depuis 1837 il prit part à la direction du séminaire évangélique et il s'en occupa jusqu'à sa mort avec le plus vif intérêt. Si l'on songe maintenant aux innombrables écrits sortis de sa plume et qui tous témoignent des recherches savantes les plus approfondies, on se fera une idée de la somme de travail qui était nécessaire pour répondre à tant d'exigences. Baur, en effet, était infatigable. Eté et hiver, il se levait à 4 heures du matin, et en hiver, par ménagement pour les personnes de service, il travaillait d'habitude

quelques heures dans une chambre sans feu, au risque de trouver, dans les grands froids, son encre gelée. Depuis ce moment, la promenade régulière du milieu du jour ou du soir était la seule interruption un peu longue qu'il se permît dans son travail. Grâce à de tels efforts son puissant esprit sut en peu de temps, non seulement se rendre maître des sujets qu'il avait à enseigner, mais encore trouver le loisir de rédiger les ouvrages qui lui ont acquis une place si éminente parmi les théologiens allemands. Ses recherches furent d'abord consacrées à l'histoire de l'ancienne Eglise et à quelques-unes des questions de critique du Nouveau Testament qui s'y rattachent. Après quelques travaux de moindre importance, il publia en 1831 sa belle étude sur *le Manichéisme*, en 1835 son important écrit sur *le Gnosticisme*. C'est aussi en ces années-là que parurent ses dissertations si neuves sur *le Parti de Christ à Corinthe* (1831), sur *les Ebionites* (1831), sur *les Epîtres pastorales* (1835), sur *le but de l'Epître aux Romains* (1836), où l'on trouve déjà les vues qui l'ont dirigé plus tard dans sa grande construction historique dont elles esquissent les lignes fondamentales. Dans l'intervalle une lutte confessionnelle occupa quelque temps sa plume. Pour repousser les attaques de Mœhler contre le protestantisme dans sa *Symbolique*, Baur écrivit son *Opposition du catholicisme et du protestantisme* dont la première édition parut en 1833 et la seconde, revue et augmentée, en 1836.

C'est dans ce dernier écrit que l'on remarque pour la première fois, à côté de l'influence de Schleiermacher, celle du système de Hegel. Baur s'était familiarisé avec ce système en lisant le cours de Hegel sur la philosophie de la religion, puis d'autres ouvrages du maître, et il se l'était assimilé à tel point que les personnes qui ne connaissaient pas très bien Baur l'ont assez souvent enrôlé de leur chef dans l'école hégélienne. Baur eut d'autant moins de peine à s'approprier le système de Hegel qu'il y rencontrait le développement logique des pensées qu'il avait déjà puisées précédemment dans la lecture des écrits de Schelling. Ce qui l'attirait dans la doctrine hégélienne,

c'était avant tout sa grandiose conception de l'histoire, qui concordait tout à fait avec ses propres vues et ses travaux personnels, l'idée d'un développement de l'humanité s'accomplissant selon une nécessité intérieure et une dialectique immanente, et faisant apparaître à leur tour, d'après une loi fixe, tous les éléments qui constituent l'essence même de l'esprit. L'influence de la philosophie hégélienne sur la manière dont Baur a conçu l'histoire est donc incontestable, mais, comme je l'ai déjà dit plus haut, cette influence a été en somme bien moins grande sur notre écrivain que celle de Schleiermacher. Celui-ci agit sur Baur à une époque où il n'avait pas encore trouvé le centre de gravité de sa pensée et lui donna un principe essentiellement nouveau. Le système de Hegel, au contraire, ne pouvait offrir à l'homme plus mûr et qui s'était tracé son chemin à lui-même qu'un appui de plus, que la formule scientifique de pensées qui au fond lui étaient déjà familières.

Une remarquable faculté critique se trouvait associée, chez Baur, en guise de correctif, au penchant et au talent pour les généralisations et combinaisons historiques : aussi le livre de Strauss sur la *Vie de Jésus*, qui parut dans les années dont nous parlons (1835-36) eut-il la plus grande influence sur ses propres travaux. A cette occasion, on a parfois travesti la vérité au point de dire que Baur, en critique, n'avait été que le disciple de son disciple. Cela est tout à fait inexact. Avant Strauss et avec une entière indépendance, Baur était entré dans la voie où dès lors il n'a plus cessé de marcher : il avait posé, en de profondes dissertations, la thèse qui forme le point de départ de ses écrits ultérieurs (que l'opposition du paulinisme et de l'ébionitisme est le fait capital de l'histoire du christianisme primitif), et il avait appliqué cette pensée, nouvelle alors, à l'étude de quelques-uns des livres du Nouveau Testament d'une manière qui montrait en lui un maître de la critique historique. Mais il est vrai que son œuvre critique n'est arrivée à sa pleine maturité et à ses plus hardis développements que dans les années qui ont suivi la pu-

blication de la *Vie de Jésus*. Non seulement il y eut là pour lui un appel direct à étudier de près la question des Evangiles, question qui d'ailleurs ne pouvait manquer de se poser devant lui tôt ou tard; mais encore ce livre, par la rigueur inexorable avec laquelle il examinait les récits évangéliques et l'interprétation traditionnelle de ces récits, aida singulièrement la critique de Baur à se déployer avec une liberté et une assurance qu'elle n'aurait sans doute acquises ni si promptement ni au même degré sans cet audacieux prédécesseur.

Baur était maintenant dans toute la vigueur de l'âge viril. Le labeur assidu de plusieurs années l'avait rendu maître, à un degré que peu de théologiens ont pu atteindre, des matériaux de sa science puisés aux sources. Sa forte nature, développée par un travail constant et par l'assimilation consciencieuse de tout ce que produisait la science contemporaine, était arrivée à son complet épanouissement, autant que cela peut se dire d'un esprit toujours en marche et en progrès. En même temps les récentes discussions critiques (à propos de Strauss) avaient profondément remué le sol sur lequel devait s'exercer l'activité scientifique de Baur et l'avaient préparé à recevoir une nouvelle moisson. Il avait commencé depuis plusieurs années à communiquer au public le résultat de ses recherches, mais c'est seulement alors que s'ouvre la période de sa grande activité littéraire et que se succèdent coup sur coup les œuvres dans lesquelles tantôt il passe en revue l'histoire entière d'un des dogmes chrétiens, tantôt il s'attache particulièrement à l'histoire de la primitive Eglise et à la formation du Nouveau Testament. En 1838 parut *l'Histoire du dogme de la Rédemption* et le mémoire sur *l'Origine de l'Episcopat;* de 1841 à 1843 *l'Histoire* (en trois volumes) *du dogme de la Trinité et de l'incarnation de Dieu;* en 1845, le livre sur *l'Apôtre Paul*, l'œuvre préférée de Baur, dans laquelle il avait fait entrer les résultats de son long travail d'investigation sur le christianisme primitif; en 1844, la grande étude sur *la Composition et le caractère de l'évangile johannique*, qui, réunie à

ses études parallèles sur Luc, Matthieu et Marc, reparut en 1847 dans les *Recherches critiques sur les évangiles canoniques;* en 1847, le *Manuel de l'histoire des dogmes* (2e édition très augmentée en 1858); en 1851 la monographie sur *l'Evangile de Marc.* Ajoutez à cela la brochure contre Thiersch (1846), l'étude sur *les Epîtres d'Ignace* (1848) et un grand nombre d'articles sur des sujets appartenant à l'histoire de l'Eglise et du dogme, à la symbolique, à l'histoire de la philosophie, à la critique et à l'exégèse du Nouveau Testament, articles insérés dans les *Annales théologiques*, qui, fondées en 1842, furent dirigées en partie par Baur lui-même depuis 1847. Si l'on pense à l'étendue de ces écrits, à la masse de connaissances positives qu'ils révèlent, à la quantité de fines discussions et de vues neuves dont ils sont pleins, on ne pourra refuser un sincère tribut d'admiration à la force de travail et à la puissance intellectuelle de leur auteur.

Cette œuvre immense est en effet d'autant plus admirable que Baur était fort loin de pouvoir se livrer dans un loisir ininterrompu à ses recherches savantes. Les années mêmes pendant lesquelles il composa les nombreux écrits que je viens d'énumérer furent marquées pour lui par de pénibles épreuves, par des luttes prolongées et par de vives contrariétés. Dans sa famille, il subit en novembre 1839, par la mort de son excellente femme, une perte irréparable. Ses deux amis les plus intimes, son collègue le théologien Kern et le digne historien wurtembergeois Heyd, moururent dans la même année (1842), et la respectueuse affection d'hommes plus jeunes ne pouvait remplacer que bien incomplètement le commerce de ces amis éprouvés. Ses travaux critiques provoquaient des attaques qui, par leur amertume inquisitoriale, dépassèrent souvent les bornes d'une polémique scientifique. La première de toutes vint naturellement de la *Gazette évangélique* contre laquelle il se défendit dans une brochure spéciale. Les mêmes luttes se reproduisirent tout près de lui, c'est-à-dire dans le cercle des autorités académiques et au sein même de la Faculté de théologie. Plus l'activité de

Baur comme professeur et comme écrivain prenait d'importance, plus elle était récompensée par le respect et par l'admiration de ses auditeurs, plus aussi les sentinelles de l'orthodoxie se croyaient le droit de lui disputer chaque pouce de leur prétendu domaine, de s'opposer par tous les moyens à la propagation de ses idées. Comme le gouvernement wurtembergeois se laissa très vite pousser à pleines voiles dans cette direction, de tels efforts étaient assurés d'avance du succès. On n'osait pas s'attaquer directement à Baur, mais on pouvait entraver la carrière de ses disciples et de ses amis. On pouvait leur interdire l'accès aux chaires académiques, non seulement dans la Faculté de théologie, mais aussi dans celle de philosophie, quels que fussent d'ailleurs le savoir et le talent qu'ils montraient comme professeurs ou comme écrivains. On pouvait les forcer ainsi à l'exil, on pouvait même faire suspendre pour un temps l'un d'entre eux (Fr. Th. Vischer) des fonctions qu'il avait enfin obtenues. Pour Baur, de telles expériences n'étaient pas moins douloureuses que si elles l'avaient personnellement atteint ; il souffrait particulièrement dans sa droiture et sa loyauté des moyens parfois fort équivoques dont ses adversaires se servaient contre lui et ses amis. Cependant ces luttes elles-mêmes perdirent avec le temps beaucoup de leur âpreté. Bien que Baur continuât à rester isolé dans la Faculté de théologie, des relations personnelles plus agréables s'établirent peu à peu, à mesure que les chaires furent occupées, sinon par des adhérents à son système, du moins par des hommes qui avaient été ses élèves. Il avait bien encore quelquefois à prendre la plume, soit pour une discussion amicale, comme dans sa correspondance avec Hase (1855), soit pour une vive polémique, comme dans son écrit intitulé: l'*Ecole de Tubingue* (1859, 2e édition, 1860) ; les plus ignorants et les plus orgueilleux de ses adversaires affectaient bien parfois de regarder ses travaux comme vieillis et dépassés ; mais les esprits sérieux pouvaient toujours moins se refuser à en reconnaître la haute valeur. Le monde théologique s'accoutumait peu à peu à tolérer dans

son sein une œuvre comme la sienne, et, en dehors de ce cercle, les efforts de Baur pour éclairer d'un nouveau jour les origines chrétiennes, rencontraient souvent une appréciation plus impartiale et plus juste que celle des théologiens de profession.

En outre, l'activité scientifique de Baur prit, dans les huit ou dix dernières années de sa vie, une direction nouvelle propre à lui attirer les sympathies de bien des gens que ses travaux antérieurs avaient laissés froids ou hostiles. Ses précédents écrits avaient été consacrés pour la plupart à l'histoire du dogme ou à la critique des livres du Nouveau Testament. Maintenant toutes les questions importantes dans ces deux domaines avaient été étudiées par lui d'une manière si étendue et si approfondie qu'il sentit le besoin de chercher un nouveau champ de travail. J'ai à peine besoin de dire qu'il ne perdit jamais de vue l'ancien, qu'il ne cessa de compléter et de défendre ses anciennes recherches, de consacrer des articles critiques aux ouvrages nouveaux sur ces matières. Il n'est guère de volume des *Annales théologiques*, jusqu'en 1857, et ensuite de la *Revue de théologie scientifique* de Hilgenfeld, qui n'ait des articles de lui sur la critique, l'exégèse et la théologie du Nouveau Testament. Mais à partir de l'année 1852 tous ses travaux de quelque étendue furent consacrés à l'histoire de l'Eglise proprement dite. Après avoir d'abord, dans ses *Epoques de l'historiographie ecclésiastique*, fait un examen critique de l'œuvre de ses prédécesseurs, il commença en 1853 avec son livre sur le *Christianisme et l'Eglise chrétienne des trois premiers siècles* (2e édition, revue, 1860, 3e édition 1863), une exposition d'ensemble de l'histoire de l'Eglise dans le but de rassembler, après un nouvel examen, le résultat de ses précédentes recherches, de les compléter par l'étude des faits historiques et religieux, qu'il avait jusqu'alors laissés de côté, et de mettre ainsi tous les détails dans le cadre de l'histoire générale, hors duquel ils n'ont pas tout à fait leur vraie couleur et leur vrai sens. Baur limitait le plus possible dans cette œuvre définitive la place donnée à l'érudition pure, il s'é-

tendait seulement sur ce qui était important et neuf et traitait sommairement les parties déjà connues ou moins essentielles, espérant ainsi obtenir une vue d'ensemble plus claire et s'adresser à un public plus nombreux. L'événement montra qu'il ne s'était pas trompé. En 1859, parut un second volume: l'*Eglise chrétienne du IV*e *au VI*e *siècle* (2e édition, 1863). Le troisième volume, où devait être resserrée toute l'*Histoire de l'Eglise au moyen âge*, était déjà fort avancé, grâce à un travail incessant, et, l'année suivante, il était enfin prêt pour l'impresion, lorsque la maladie de l'auteur vint en suspendre la publication. Il parut en 1861, et il est encore pour la forme et pour le fond une des œuvres accomplies de Baur qui a su, avec beaucoup d'art, y reproduire en raccourci un sujet immense, faire ressortir en haut relief les points essentiels du développement historique et caractériser avec bonheur les figures principales. En 1862, parut, comme cinquième volume de l'ouvrage entier, l'*Histoire de l'Eglise au XIX*e *siècle*, et l'année suivante, en 1863, la lacune qui existait entre ce dernier volume et les précédents fut comblée par l'*Histoire de l'Église à l'époque moderne*, de *la Réformation à la fin du XVIII*e *siècle*. Ces deux derniers volumes sont la reproduction pure et simple des manuscrits dont l'auteur se servait pour ses cours, et il faut bien reconnaître qu'ils ne sont pas tout à fait aussi complets, aussi exacts ni d'une exposition aussi accomplie que les autres, revus par Baur lui-même pour l'impression. Mais grâce à la conscience extraordinaire qu'il apportait à la préparation de ses cahiers de cours, revêtant dès l'abord un exposé fortement médité de la forme la plus soignée, ne cessant de revoir sa rédaction première et d'y insérer mille corrections de détail, ces cahiers étaient une œuvre très supérieure à ce que sont ordinairement des notes de cours. En outre le fait qu'ils étaient préparés en vue d'un auditoire de jeunes gens contribuait beaucoup à la clarté et à la popularité du style. *L'Histoire de l'Eglise au XIX*e *siècle*, en particulier, se distingue en mainte partie par une fraîcheur et une vivacité de récit, par un entrain d'exposition

qu'augmente encore parfois une pointe d'humeur et de haute ironie : c'est que l'auteur parle là de choses où il a été mêlé et où il a joué un rôle considérable. Sa propre position scientifique, le développement progressif de ses vues, ses rapports avec ses contemporains et avec ses prédécesseurs, — Baur traite ces thèmes délicats avec une franchise parfaite et une sereine objectivité. Les mêmes qualités se font sentir dans ses *Leçons sur la théologie du Nouveau Testament* (1864) ; c'est le résumé merveilleusement clair et facile à saisir de la longue enquête instituée par Baur sur les écrits et les doctrines du Nouveau Testament. La série des œuvres posthumes a été close par ses *Leçons sur l'histoire des dogmes* (4 volumes, 1865-67) qui, soit en complétant ses travaux déjà imprimés, soit en exposant le même sujet d'une façon plus accessible, rendent aujourd'hui aux lecteurs de Baur le même service qu'elles ont rendu jadis à ses auditeurs pendant les longues années de son professorat.

Jusqu'à la fin de sa soixante-huitième année, Baur s'était consacré à sa tâche avec une vigueur que l'âge n'avait pas amortie. Après bien des luttes, après bien des expériences pénibles, le soir de sa vie était plein de douceur et de dignité. En amicales relations avec ses collègues, entouré de l'affection de ses disciples et de la vénération universelle, ayant auprès de lui plusieurs des membres de sa famille, il n'avait rien perdu de la vivacité et de la force de son esprit : son étonnante activité ne s'était pas ralentie. Depuis longtemps ses cheveux avaient blanchi ; mais le noble vieillard n'en continuait pas moins, avec une application et une persévérance infatigables, à travailler, à enseigner, à réaliser en sa personne le mot de Solon : « Je vieillis en apprenant toujours quelque chose. »

Sa santé aussi avait jusqu'alors tenu bon. Depuis plusieurs années, à la vérité, il souffrait d'asthme et en outre l'insomnie le privait souvent d'une part notable du repos de la nuit. Mais si pénibles que lui fussent ses maux, il ne voulut jamais, dans sa rare fidélité au devoir, prendre un congé pour une cure pendant le temps des leçons. Doué

d'une constitution robuste et menant la vie la plus régulière, il n'avait depuis son enfance jamais été malade, et il ne se laissait pas détourner par de légères indispositions du travail accoutumé. Ce ne fut que seize ans après son installation à Tubingue, ou même plus tard encore, qu'il interrompit pour la première fois son cours pour raison de santé. Il était donc entré, avec son activité habituelle, dans sa soixante-neuvième année, lorsque le 15 juillet 1860, il fut frappé d'apoplexie dans le cercle de sa famille. Sa forte nature réussit au bout d'un temps assez court à se relever de ce choc. Mais au commencement du semestre d'hiver il ne put reprendre son cours ; les craintes qu'inspirait son état se réalisèrent plus tôt qu'on ne l'avait pensé. Le 29 novembre 1860, dans une séance du Sénat académique, il eut une seconde attaque plus forte, aux suites de laquelle il succomba le soir du 2 décembre.

Les funérailles eurent lieu dans l'après-midi du 5. La sympathie universelle accompagna son cercueil. Cette sympathie ne s'adressait pas seulement au maître aux pieds duquel s'étaient assises tant de générations d'étudiants, au savant illustre dont le nom était connu bien au-delà des frontières de l'Allemagne, elle s'adressait aussi à l'homme dont le caractère n'inspirait que des sentiments de respect et d'affection. Baur n'était pas exclusivement un homme de science; à l'étendue de son savoir et à la vigueur de son esprit se joignaient une force morale, une noblesse de sentiments, une richesse de cœur que l'on trouve rarement unies à ce degré. Sévère pour lui-même, consciencieux jusqu'au rigorisme, inébranlablement attaché à son devoir, pensant toujours aux choses, jamais à lui-même, il offrait l'exemple d'une intégrité, d'une droiture tout antique. Tout en poursuivant le but le plus élevé, tout en créant une œuvre de la plus vaste portée, il était, dans les relations personnelles, d'une simplicité et d'une modestie qui rendaient vraiment confus ceux qui l'approchaient. Mais en même temps sa dignité naturelle d'attitude, l'expression non affectée d'un sentiment très-fin des convenances et d'un esprit sérieux,

tourné au grand, maintenaient tout le monde dans les limites du respect. Sympathique à tous les intérêts humains, bienveillant, désintéressé, il se montrait plein d'affection et de dévouement pour ceux qui lui tenaient de près : à l'égard de ses inférieurs, il était d'une grande humanité, toujours prêt à secourir ceux qui étaient dans l'indigence et à ménager en même temps la délicatesse de ceux qui avaient besoin de secours. Sans avoir jamais cherché ni désiré une activité politique, il n'était rien moins qu'indifférent aux affaires de l'Etat. Dans la gestion des intérêts académiques, il fit preuve d'autant d'indépendance que de justesse d'esprit, et dans la direction du Séminaire évangélique il unit heureusement la fermeté au libéralisme. Il aimait profondément ce pays souabe dont il était l'un des représentants les plus authentiques et les plus dignes, et sa vie extérieure se déroula tout entière sur le sol wurtembergeois. De même que Kant ne sortit jamais de la Prusse orientale, Baur ne quitta jamais la Souabe que pour des absences de quelques semaines; mais cette circonstance empêcha aussi peu l'un que l'autre d'embrasser dans sa pensée les temps et les pays les plus éloignés. Tout ce qui est beau, tout ce qui est grand et élevé éveillait un écho dans l'âme de Baur ; mais, pour la même raison, ce qui est bas et mesquin le blessait au vif : il ne retenait pas alors l'expression de son mépris et il pouvait lui arriver parfois de ne pas se mettre au point de vue de l'adversaire, d'être ainsi injuste dans le détail. Mais là même les années le rendirent toujours plus indulgent. D'ailleurs, ses attaques visaient toujours les choses, non les personnes : son indignation n'éclatait qu'en présence du mensonge et de la déloyauté. Quand il voyait chez ses adversaires honnêteté et désintéressement, il se montrait à leur égard d'une tolérance parfaite, et s'il avait confiance dans le caractère d'un homme, il supportait de sa part, avec une patience que sa vivacité naturelle rendait doublement méritoire, bien des choses dont il aurait eu le droit de s'offenser. Trait bien caractéristique de sa droite nature : les francs ennemis lui plaisaient mieux que les demi-

adhérents. Même pour les nominations de professeurs, il préférait la doctrine arrêtée des orthodoxes et des piétistes les plus décidés aux phrases nuageuses des demi-orthodoxes. Pour lui-même, le centre de son activité, la vraie passion de sa vie, c'était l'investigation scientifique de la vérité. Etre un chercheur et l'être dans le domaine de l'histoire, c'est la vocation à laquelle l'avaient prédestiné à un degré bien rare ses dons naturels et l'éducation qu'il avait reçue. Une puissance de travail exceptionnelle, une application infatigable, une mémoire excellente, la pénétration qui, au-dessous de la surface des choses, sait découvrir leurs relations secrètes, la faculté d'intuition qui le rendait capable de faire un tout vivant des débris que lui offrait la tradition historique, de se replacer dans la situation intellectuelle des vieux âges; l'exactitude du savant pour qui aucun détail n'est trop petit et le scepticisme du critique qui n'admet aucune assertion sans preuve; en même temps une étendue de coup d'œil qui lui faisait tout considérer d'un point de vue supérieur, juger le détail d'après l'ensemble, chercher partout les lois générales et les grandes masses, — des dons si rares et si rarement réunis, s'appliquant à un sujet de la plus haute importance et jusqu'alors très imparfaitement connu, devaient produire quelque chose de grand. Mais ce qui, plus que tout le reste, fait la valeur incomparable de l'œuvre de Baur, c'est cette ardeur insatiable qui ne lui permettait jamais de s'arrêter à un résultat comme définitivement acquis, cette poursuite incessante du mieux que de sévères habitudes scientifiques empêchaient cependant de dégénérer en précipitation. Baur ne savait pas ce que c'est que d'être stationnaire et de se reposer; il ne cessait d'apprendre et d'avancer, il examinait toujours de nouveau chacune de ses assertions et cherchait à faire de chaque découverte un degré pour une recherche ultérieure. Mais c'était aussi une de ces natures chez qui le développement est lent et continu, la maturité tardive, et à ce point de vue comme à bien d'autres, c'est de Kant qu'on peut surtout le rapprocher. Toujours préoccupé des choses mêmes, jamais

d'un effet à produire ou d'un résultat fixé d'avance à atteindre, il n'avançait que pas à pas; il pouvait pendant des années laisser en suspens d'importants problèmes si la suite méthodique de ses recherches ne l'avait pas encore conduit de ce côté-là ; il pouvait réserver la solution des questions les plus décisives jusqu'au moment où il en aurait examiné toutes les faces, où il aurait pesé toutes les raisons pour et contre. Aussi, malgré ce que ses découvertes avaient de surprenant, malgré la hardiesse de ses combinaisons, un examen attentif prouvait toujours qu'elles n'avaient rien d'arbitraire, qu'elles étaient la conclusion logique de l'ensemble de ses recherches. Comme sa marche était mesurée et prudente, il était bien rare qu'il eût à revenir en arrière. Tandis que sa passion de savoir et son culte pour la vérité l'enhardissaient aux vues nouvelles, sa nature critique le rendait méfiant à l'égard de toutes les hypothèses aventurées, sa piété pour tout ce que l'histoire a consacré lui interdisait de s'écarter capricieusement des opinions reçues. Cette dernière qualité est celle, il est vrai, que ses adversaires lui ont le plus contestée : ils l'ont accusé sans relâche d'être animé de cet esprit de critique impitoyable qui bouleverse tout pour le plaisir de faire triompher ses combinaisons arbitraires. La vérité est bien plutôt que Baur, comme le doit tout historien, était prêt à reconnaître le droit relatif de tous les grands faits historiques avec d'autant plus d'empressement que ces faits étaient plus considérables, qu'il savait apprécier très impartialement ceux de ces faits qui étaient le plus en désaccord avec ses convictions personnelles, que dans ces convictions mêmes il ne s'éloignait qu'à regret de ce qui était généralement admis, et qu'il hésita longtemps, pour ce motif, devant les conséquences des prémisses qu'il avait posées. Si néanmoins il a été amené à des vues fort éloignées des conceptions religieuses traditionnelles, c'est la nature même de ses études et l'incessante activité de son esprit qui l'y ont conduit. L'autorité de la tradition ne fut jamais suffisante à ses yeux pour le détourner de l'examen scientifique ou pour le faire persister dans une

opinion qu'il avait reconnue fausse : il voulait constater les faits historiques en eux-mêmes et les bien distinguer de l'idée que les hommes s'en étaient formée, mais en même temps il voulait les comprendre et les expliquer dans toute leur importance réelle. Et cet esprit conservateur de l'historien, esprit parfaitement compatible avec la critique la plus hardie, agissait sur lui avec d'autant plus de force que l'objet de ses recherches avait pour lui un intérêt suprême, un intérêt sacré — aussi sacré que pour le plus orthodoxe de ses adversaires. La religion, selon lui, devait si peu souffrir de cette enquête sur son origine et sur son histoire que bien plutôt cette enquête elle-même était le meilleur moyen de la servir. Tandis qu'il se livrait avec la froideur du savant aux opérations critiques les plus périlleuses, il pouvait, semblable à Schleiermacher, prêcher avec une pleine conviction du haut de la chaire chrétienne : ses discours sans doute ne brillaient ni par la popularité, ni par le talent oratoire, mais par la chaleur du sentiment religieux et par le sérieux moral ils exerçaient une action réelle même sur des auditeurs peu cultivés. C'est dans son contenu moral et non, comme autrefois, dans des idées spéculatives, qu'il reconnaissait lui-même de plus en plus l'essence de la religion. Et c'est parce qu'il savait que cette essence de la religion est indépendante de la discussion scientifique qu'il lui était possible d'unir la plus libre critique à tout le sérieux d'une pensée profondément religieuse.

Un homme tel que nous venons de dépeindre Baur devait avoir et eut en effet une très grande action comme maître et professeur. Et cette action ne tenait pas seulement au mérite intrinsèque de ses cours, elle tenait surtout à la personnalité du maître. Simple et modeste comme il était, ses leçons n'avaient rien de brillant, rien de calculé pour l'effet. Dans les premières années, il ne faisait que lire un manuscrit soigneusement élaboré; plus tard, il y ajouta bien quelques développements de vive voix, mais jamais il ne se livra à l'improvisation proprement dite. Mais, sans que Baur y eût visé, l'auditeur recevait

l'impression qu'il avait devant lui, non seulement un savant exposant sa science, mais un caractère scientifique qui, inconsciemment, se révélait, un homme qui vivait tout entier dans son enseignement. On voyait le regard du maître dirigé toujours sur l'ensemble, tout en restant très exact dans le détail, fixé sur l'idéal tout en étudiant avec le plus grand scrupule le fait historique; on éprouvait la contagion de cet enthousiasme qui brûlait au dedans de lui et se marquait de temps en temps dans son style simple par une tournure plus vive ou par le ton plus élevé de la voix. Mais ce qui frappait le plus l'étudiant, c'est qu'il pouvait prendre part au travail intellectuel d'un maître qui, jusqu'à la fin de sa vie, fut et voulut rester lui-même, dans le sens le plus élevé du mot, un étudiant. Que l'on ajoute à cela les vertus personnelles de Baur, sa hauteur morale, ces qualités qui agissent toujours sur l'auditeur, bien qu'elles ne puissent se traduire directement dans le discours du maître, et l'on trouvera tout naturel que le respect et l'affection de ses élèves l'aient accompagné dans sa longue carrière professorale, alors même que l'opposition des vues théologiques séparait complètement le maître et l'élève sur le terrain de la pensée.

Comme preuve de ces sentiments, qu'il me soit permis de citer ici les paroles que m'adressait, peu de temps après la mort de Baur, un de ses anciens élèves qui était devenu son ami, Fréd.-Théod. Vischer : « Une figure comme celle de Baur ne sera plus jamais possible : si moderne, si mêlé à la plus ardente activité contemporaine, et à la fois si antique, si vénérable, si semblable à nos réformateurs. C'est peut-être une médiocre louange que de dire d'un homme ordinaire qu'il a été pur comme un enfant, mais c'est le plus bel éloge quand on peut l'appliquer à un homme supérieur, quand on peut dire de lui : si grand, si simple, si bon, si candide. J'entends toujours, en pensant à lui, le timbre de sa voix qui vous allait au cœur, parce qu'il était pur et franc comme son âme elle-même. Ce qu'il y a de meilleur dans la nature souabe, ce que ne comprendra jamais la sécheresse des raffinés, s'unissait

en lui à toute la fermeté critique de l'époque moderne, à un courage héroïque, à une infatigable application. Notre patriarche nous a quittés. Il lui a été donné de vivre jusqu'à ce que ses cheveux eussent blanchi, pour demeurer parmi nous comme le type d'un vieillard à l'esprit toujours jeune; il lui a été donné de mourir avant que la souffrance vînt altérer les traits de sa noble figure. Ce type s'est imprimé dans le souvenir d'innombrables élèves, bien que ceux-là seuls qui ont vécu dans le cercle intime de Baur l'aient connu tout entier. Mais par la parole vivante du professeur, par l'influence qu'il exerce dans l'Université dont il fait partie, le caractère même de l'homme agit sur l'âme de la jeunesse, et cette action est d'une très lointaine portée. En outre sa parole écrite a un accent qui révèle au monde, non seulement ses pensées, mais son être moral tout entier. C'est pourquoi, devant la tombe d'un tel maître, une pensée forte et consolante se mêle pour nous à la tristesse du dernier adieu. »

Ces paroles de notre ami expriment à merveille le sentiment de tous ceux qui ont connu Baur de près. C'est bien ainsi que nous l'avons vu : noble et vénérable, puissant et doux, travaillant sans trêve et calme dans sa conviction, sérieux et ferme, mais l'amour dans le cœur et la bienveillance sur les lèvres. C'est bien ainsi que son image se sera gravée en traits ineffaçables chez les élèves qui ont entendu ses cours, chez les amis qui ont joui de son commerce. L'impression laissée par sa personne dépassera de beaucoup la durée de sa carrière terrestre; sa pensée et son œuvre vivront dans l'histoire pour être de jour en jour mieux comprises.

Que si maintenant nous passons de l'homme à ses écrits nous pouvons y distinguer cinq groupes : 1° les travaux de jeunesse qui précèdent l'époque du professorat de Tubingue; 2° les écrits dogmatiques et symboliques; 3° les ouvrages relatifs à l'histoire du dogme; 4° les recherches historiques et critiques sur le christianisme primitif et sur les livres du Nouveau Testament; 5° les grands

travaux d'ensemble sur l'histoire de l'Eglise et les discussions qui s'y rattachent. Sans doute ces cinq classes d'écrits ne correspondent pas exactement à autant de périodes de la vie de Baur, souvent même, par la nature des sujets, elles se mêlent et se confondent. Chacune d'elles cependant a son importance spéciale, dans chacune l'auteur se montre sous un jour différent, et il leur a voué tour à tour le principal effort de son activité pendant un temps plus ou moins long.

CHAPITRE II

PREMIERS ÉCRITS AVANT LE PROFESSORAT DE TUBINGUE. ÉCRITS DOGMATIQUES ET SYMBOLIQUES. TRAVAUX RELATIFS A L'HISTOIRE DU DOGME.

Le premier travail publié par Baur est une recension de la *Théologie biblique* de Kaiser qu'il composa probablement en 1817 pendant qu'il était répétiteur à Tubingue : elle parut en 1818, sans nom d'auteur, dans le deuxième volume des *Archives* de Bengel (p. 656-717). Cette dissertation a de l'intérêt pour nous en ce qu'elle montre quel était à cette époque le point de vue scientifique de Baur. On peut le définir : un supranaturalisme revêtu d'une teinte de philosophie. D'un côté, Baur demande déjà qu'on se rende mieux compte de la connexion historique du judaïsme et du christianisme; en un mot, il a en vue une étude philosophique et historique du sujet, et à ces deux égards il fait preuve déjà d'idées et de connaissances qui lui donnent une supériorité marquée sur son adversaire rationaliste. Mais d'un autre côté il est bien loin encore de poser nettement et de résoudre avec bonheur les questions capitales de la philosophie religieuse, et il n'ose pas tirer même timidement les conséquences qui découlent pour la religion positive de tout examen philosophique et libre. La vraie religion, dit-il, a sa source dans les idées de la raison théorique, mais elle ne doit pas être seulement affaire de théorie et de spéculation, elle doit être mise en accord avec les idées de la raison pratique sans pour cela

2.

se réduire à une simple morale; enfin l'imagination et le sentiment doivent avoir leur part dans la religion, comme étant l'intermédiaire indispensable de tout ce qui doit être connu d'une manière vivante et exercer une forte action sur la volonté; la religion doit modifier l'homme dans toutes les relations de son être: — ce sont là des propositions très vraies, mais qui ont quelque chose de bien vague. Trouvant la source de cette religion dans la raison, il cherche à établir une relation historique entre les religions révélées et les religions païennes; il accorde que l'unité du divin ne manque pas à mainte religion païenne et il voit leur caractère distinctif moins dans le polythéisme que dans le panthéisme dont elles ne seraient, en tant que religions de la nature, que des formes diverses. En particulier, il distingue quatre degrés de la religion : la religion de la sensualité, celle de l'imagination, celle de l'intelligence et celle de la raison. Il voit la première dans les religions tout à fait inférieures, la seconde dans le monde des dieux selon Homère et Hésiode, la troisième dans la religion de l'Orient et dans celle de la Grèce, si on pense cette dernière dans sa nature intime, la quatrième dans les religions juive et chrétienne, comme aussi chez Platon et d'autres philosophes. Mais tout en reconnaissant ainsi ce qu'il y a de commun dans l'origine et dans le contenu de toutes les religions, il n'en admet pas moins les prétentions particulières de quelques-unes d'entre elles. La raison et la révélation, selon lui, ne s'excluent pas; il n'est pas nécessaire que l'une ou l'autre soit la source unique de la religion; on doit sans doute admettre une révélation universelle et éternelle de la Divinité sous différentes formes et à différents degrés, mais cela n'empêche pas d'admettre aussi une révélation spéciale et directe. C'est aux recherches historiques seules de décider la solution qui doit être donnée à chaque cas particulier. Mais ces recherches lui semblent, à son point de vue d'alors, tout à fait favorables à l'idée d'une révélation directe et spéciale. Non seulement il prend la défense des doctrines religieuses de l'Ancien et du Nouveau Testament contre

les objections superficielles de Kaiser, mais il défend aussi la parfaite crédibilité de l'histoire évangélique, conteste qu'elle doive son origine seulement à la tradition orale et nie que plusieurs des récits qu'elle renferme soient des mythes. Il accorde bien d'une manière générale la possibilité des mythes dans les Evangiles : quand une histoire se transmet de bouche en bouche, quand cette histoire intéresse à un haut degré l'imagination et le sentiment, et qu'elle se rattache à des idées qui se sont déjà formées en un système, on comprend très bien, dit-il, que des mythes aient pu s'y introduire. Mais nos Evangiles n'en renferment point. On ne trouve pas dans leurs récits des contradictions essentielles, et la vérité de l'ensemble n'est pas atteinte par des divergences secondaires; les miracles ne scandalisent pas encore le jeune critique et l'histoire évangélique lui paraît si bien attestée qu'il n'abandonne pas même, comme légendaires, les récits de l'enfance de Jésus. Enfin il trouve tout à fait incompréhensible que Kaiser mette au nombre des mythes historiques le récit de la résurrection, et il lui oppose avec insistance l'objection qui plus tard devait lui être adressée si souvent, à lui et à Strauss : « De même que la naissance de l'Eglise chrétienne n'a été rendue possible que par une foi inébranlable au Ressuscité, ainsi cette foi n'a pu avoir d'autre fondement que la vérité historique de la résurrection de Jésus. »

On le voit, Baur avait alors fait à peine les premiers pas, et bien timidement, dans la voie où plus tard il devait marcher avec une si ferme vaillance et avec un si grand succès. Il s'efforce bien déjà de définir philosophiquement l'essence et les principales formes de la religion; il a fait évidemment de vastes études sur l'histoire des religions; il reconnaît que les religions révélées elles-mêmes ne doivent pas être détachées de l'ensemble, isolées de l'histoire universelle de la religion. Mais il n'ose pas encore les expliquer réellement par les autres phénomènes du même ordre que présente l'histoire; la révélation surnaturelle et le miracle ne sont pas encore ébranlés pour lui par des principes historiques et philosophiques qui en

réalité les excluent; les objections critiques qu'il saura faire valoir plus tard avec tant de finesse sont encore écartées ici par les moyens traditionnels. L'armure scientifique du théologien est déjà supérieure à celle qu'on est accoutumé à rencontrer dans les cercles supranaturalistes, mais les résultats positifs ne sont guère différents. Comme Semler était sorti de l'Asile des orphelins de Halle et Kant d'une famille piétiste de Kœnigsberg, ainsi Baur sortait de la vieille école de Tubingue, celle des Storr et des Bengel.

Si nous comparons maintenant avec la dissertation qui vient de nous occuper l'écrit par lequel Baur fit six ans plus tard, sous son propre nom, son entrée dans le monde savant : *Symbolique et Mythologie ou la religion de la nature dans l'antiquité* (1824, 3 vol.), nous sommes frappés du progrès extraordinaire dont il témoigne, non seulement en mérite scientifique et en talent littéraire, mais encore en pénétration philosophique et historique. Cet ouvrage a pour but de contribuer à la solution des questions dont Baur s'occupait déjà dans son premier travail en étudiant les religions dites païennes, leurs traits communs et leur développement historique. Pour cela il examine, avec beaucoup plus de profondeur qu'il n'avait pu le faire auparavant, la notion de la religion et la nature propre de la conscience religieuse. Dans un préambule intitulé : *Principes philosophiques*, Baur traite d'abord avec étendue et avec soin du symbole, du mythe et de l'allégorie; il montre que leur source est d'un côté dans la raison, de l'autre dans l'imagination qui revêt d'un vêtement sensible les idées de la raison. Nous pouvons résumer comme suit les définitions qu'il donne : Le symbole est l'expression d'une idée par une image simple ou plus exactement par une image immobile, donnée dans l'espace; le mythe est l'expression d'une idée par une action, par une succession de faits dans le temps. La forme du symbole, c'est la nature; la forme du mythe, c'est l'histoire et les per-

sonnes agissant dans l'histoire. Enfin l'allégorie, qui tient le milieu entre ces deux formes, est l'expression d'une idée par une action, laquelle, par ses détails, tombe dans la sphère de la perception sensible ou du moins peut y tomber. L'essentiel en tout mythe et tout symbole est donc pour Baur l'idée qu'ils expriment, et l'on ne peut nier que dans sa *Symbolique* il ne s'attache trop exclusivement à ce contenu idéal du mythe, qu'il ne se laisse trop aller au penchant (dont il ne s'est dégagé dans la suite que peu à peu) de chercher avant tout dans les conceptions religieuses certaines idées générales, et cela aux dépens de leur signification historique précise. Il se garde bien cependant de méconnaître la nécessité de l'expression figurée des idées dans les symboles et dans les mythes. Il déduit plutôt expressément cette nécessité du fait que, dans le développement de l'individu comme de l'humanité, ce qui est concret précède ce qui est abstrait, l'intuition précède l'intelligence, et il explique par là le fait que non seulement la connaissance religieuse débute par l'élément sensible et y demeure attachée pour le plus grand nombre des hommes, mais encore que le philosophe lui-même ne peut complètement s'en passer, et que chez lui aussi les idées de la raison doivent recevoir de l'imagination une vie et une forme concrètes pour produire ces sentiments, ces dispositions qui constituent l'essence de la religion. Les symboles et les mythes paraissent donc à Baur la forme nécessaire de la religion ; c'est par eux que s'opère le passage de la philosophie à la religion, cette pénétration réciproque de la raison, de l'imagination et de l'intelligence, grâce à laquelle la religion seule peut s'emparer du sentiment et de la volonté, saisir l'homme tout entier, transformer une simple connaissance intellectuelle en une disposition permanente de l'âme. Telle étant leur signification, les mythes doivent être placés dans la catégorie de la révélation. Car (remarque ici Baur) il y a révélation partout où le divin remue d'une façon neuve et originale les profondeurs de l'âme et se manifeste dans la sphère de la conscience.

Quant à la distinction ordinaire entre révélation naturelle et surnaturelle, objective et subjective, Baur déclare ne pouvoir l'admettre. La religion, dit-il, est un produit nécessaire de la nature spirituelle de l'homme et trouve dans l'histoire sa réalisation positive. Or, si l'histoire est, dans son ensemble, une révélation de la Divinité, une éducation divine du genre humain, la mythologie doit aussi former un anneau dans cette grande chaîne des révélations ; une religion, une révélation ne se distingue des autres que par le degré de sa vérité. — Voilà un tout autre langage que dans le précédent travail, lorsque Baur voulait, à côté de la révélation générale, trouver place pour une révélation particulière et immédiate. Maintenant la seconde rentre dans la première, c'est-à-dire qu'elle est abandonnée en tant que surnaturelle. C'est que dans l'intervalle non seulement les connaissances de Baur en histoire religieuse s'étaient étendues, mais ses vues philosophiques avaient gagné en profondeur et en précision : en particulier il s'était assimilé la *Dogmatique* de Schleiermacher par l'étude la plus pénétrante et était parvenu ainsi à une conception de la religion vraiment logique et harmonique.

A la lumière des théories de Schleiermacher, Baur étudie donc l'essence et les principales formes de la religion. L'essence de la religion est pour lui le sentiment de dépendance absolue ; quant à ses formes, il établit comme distinction capitale celle entre les religions morales et les religions de la nature, mais — se séparant ici de Schleiermacher — il introduit entre ces deux catégories celle des religions positives (judaïsme et mahométisme). Une autre division qu'il établit à l'exemple de Schleiermacher est celle de polythéisme inférieur (Schleiermacher l'appelle fétichisme), polythéisme supérieur et monothéisme. Seulement Baur réunit les deux premières formes en une seule, insère le dualisme entre celle-ci et le monothéisme, et obtient ainsi trois formes principales qu'il appelle comme précédemment : religion de l'imagination, religion de l'intelligence et religion de la raison. Le rapport de ces

deux divisions entre elles n'est pas très clair; mais quelle que soit celle qu'on adopte, le christianisme conserve toujours la place la plus haute : son monothéisme s'oppose comme idéalisme au panthéisme des religions de la nature, sa téléologie éthique à leur naturalisme. Tandis que dans ces religions la révélation du divin se rattache à des phénomènes extérieurs, et même dans le judaïsme et le mahométisme à une autorité extérieure, la tendance propre du christianisme est, selon Baur, de traiter la révélation donnée dans une histoire extérieure comme un fait de la conscience intime, de concevoir le phénomène extérieur comme un produit pur de l'activité spirituelle. L'autorité extérieure de la révélation sert bien à le faire naître et à le développer, mais il en reste si indépendant que la foi à la révélation extérieure ne peut se produire si la conscience religieuse qui la reçoit n'est supposé comme antécédente. De plus, le rapport du christianisme à la personne de son fondateur n'est pas seulement extérieur et historique, mais intérieur et essentiel ; le christianisme ne peut se séparer de la personne du Christ ; c'est seulement à cause de cette personne que la révélation chrétienne doit être considérée comme suprême, et c'est seulement par la dignité et l'œuvre de Christ comme Rédempteur que le but du christianisme est atteint dans l'ensemble et dans les individus (1).

. . . .

Après avoir achevé son ouvrage sur la mythologie, Baur, dans le programme duquel rentrait l'enseignement de l'histoire, entreprit un travail qui n'était pas d'abord destiné à l'impression : le sujet en était l'histoire ancienne (Egypte, Judée) et l'auteur était arrivé à la Grèce lorsqu'il fut interrompu par son appel à Tubingue. C'est de ce

(1) Nous supprimons ici, quoique à regret, l'analyse de la seconde partie de l'ouvrage de Baur, qui n'aurait pour le lecteur français d'autre intérêt que de lui rappeler le poiut où l'étude comparative des mythes eu était encore vers 1825 et de lui montrer comment, à la suite d'un guide tel que Creuzer, les plus fermes esprits devaient se laisser entraîner en des sentiers sans issue. (*Trud.*)

travail que Baur tira plus tard (Tüb. Zeitschrift, 1832) les mémoires sur la signification primitive de la fête de Pâques et du rite de la circoncision, sur le sabbat hébreu et sur les fêtes nationales du culte mosaïque. Ces dissertations sont intéressantes en ce qu'elles nous montrent l'auteur amené peu à peu par la suite de ses études sur l'histoire des religions au domaine où il devait faire plus tard une si riche moisson. Continuant les recherches commencées dans sa *Symbolique*, il déduit ici les usages les plus importants de la religion juive de croyances et de coutumes qui lui sont communes, non seulement avec la religion de l'Egypte, mais encore avec celles de l'Asie Mineure et de la Grèce, et qui dans le judaïsme ont été seulement modifiées par la relation toute spéciale du peuple juif avec Jéhovah. Conformément aux principes depuis longtemps posés par lui, Baur fait ainsi entrer dans la trame de l'histoire générale des religions celle qui a précédé immédiatement le christianisme, même avec ce qu'elle prétend tenir d'une révélation supérieure. Il n'y avait qu'un pas de plus à faire sur la même route — et ce pas, la logique le réclamait — pour appliquer les mêmes vues au christianisme et entreprendre de l'expliquer historiquement. D'ailleurs, dans ses recherches sur les religions païennes, Baur n'avait jamais perdu de vue le christianisme. Et, dans toute sa philosophie de la religion, n'était-il pas le disciple de l'homme et de l'œuvre qui étaient destinés à exercer en notre siècle la plus grande action sur la théologie chrétienne ? Il n'aurait donc pu en aucun cas tarder longtemps à embrasser le christianisme dans le cercle de ses travaux, et il s'y serait appliqué avec le profond intérêt que la théologie lui inspirait, lors même que son appel à l'Université de Tubingue n'aurait pas fait pour lui de ces études un devoir professionnel immédiat. Mais cette charge nouvelle lui fit une obligation de concentrer sur la théologie chrétienne toute son activité scientifique; le travail du maître se confondit avec celui de l'écrivain, les recherches de l'érudit ne purent que gagner en intensité et en action à être ainsi

sur-le-champ utilisées par le professeur. Baur a été ainsi appelé au moment le plus favorable au poste où il n'avait plus qu'à produire au dehors une pensée déjà mûre et à l'appliquer à une œuvre qui allait devenir la tâche principale de sa vie.

Avant d'examiner de quelle manière il l'a accomplie, nous devons nous rendre compte du point de vue dogmatique où il était arrivé pendant les dix premières années de son professorat de Tubingue.

Ce point de vue, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, était essentiellement celui du système de Schleiermacher. Mais Baur gardait son indépendance même à l'égard d'un tel maître, comme il le déclarait déjà en 1827 dans un programme qu'il reproduisit avec des éclaircissements dans la *Tübinger Zeitschrift für Theologie* (1828). Schleiermacher est rapproché dans ce travail des gnostiques. Son système, ainsi que les leurs, est défini comme une forme de ce « rationalisme idéaliste » qui voit dans le christianisme un développement naturel de la pensée humaine, mais lui assigne en même temps une place si haute qu'il diffère, non seulement en degré, mais en essence, de tout ce qui a précédé, et que le naturel y est en même temps surnaturel. Baur affirme, en outre, du système de Schleiermacher, comme de ceux des gnostiques, que l'élément historique ne s'y unit pas réellement à l'élément idéal, que, né dans les profondeurs de la conscience religieuse, il ne sort en réalité jamais de cette sphère, qu'il ne dépouille jamais son caractère idéaliste, et que la personne de Christ elle-même, chez qui, selon Schleiermacher, le type idéal doit être devenu historique, reste, selon la logique du système, dans le pur domaine de l'idée. En effet, dans ce système, le Christ historique est simplement celui qui a exprimé l'idée de la rédemption (idée comprise dans la notion du Christ idéal) telle qu'elle se développe d'elle-même dans la conscience religieuse de l'homme, — celui qui a fondé par ce fait même

une communauté religieuse. Et si Schleiermacher a pu placer la christologie dans la première partie de sa *Dogmatique*, parmi les données de la conscience religieuse, c'est que Christ, selon le sens intime de la doctrine de Schleiermacher, n'est pas une personne historique, mais une idée qui marque un degré particulier du développement de la conscience humaine. En tout ceci, Baur n'entendait pas formuler un blâme contre Schleiermacher, mais seulement exprimer le regret qu'il ne se fût pas expliqué d'une manière plus précise sur le rapport du christianisme historique et du christianisme idéal. Baur trouvait tout-à-fait naturel que la façon même dont Schleiermacher a conçu et exposé en pleine indépendance le christianisme idéal, l'eût amené à réduire outre mesure la réalité et la valeur du christianisme historique. Et le rapprochement avec les gnostiques (1), bien loin d'être un blâme, était, sous la plume de Baur, un éloge. Néanmoins, on comprend à merveille que le théologien qui, dans l'introduction à sa *Dogmatique*, avait expressément exclu du christianisme l'hérésie des gnostiques, ne se soit pas trouvé très flatté d'être rapproché d'eux par Baur, et qu'il ait été peu charmé d'une interprétation de sa christologie, qui devait devenir d'autant plus dangereuse pour son système qu'elle le frappait à l'endroit le plus vulnérable. Cette habile pénétration de l'élément philosophique et de l'élément dogmatique et positif, qui fait l'originalité théologique de Schleiermacher, Baur, avec une rare sûreté de coup-d'œil, l'avait prise en défaut, précisémant au point central et décisif du système. Ce qui est plus étonnant, c'est que

(1) Nous savons, par les souvenirs de jeunesse du docteur Strauss, combien ces ingénieux rapprochements intéressaient les auditeurs de Baur. « Dans son discours d'ouverture, Baur avait comparé le christianisme gnostique à celui de Schleiermacher; le passé le plus éloigné, ainsi rapproché du présent le plus actuel, cessait de nous être indifférent et étranger : dans toutes les périodes de l'histoire, le maître nous montrait le même esprit qui, tantôt par une voie, tantôt par l'autre, sous les formes les plus diverses, travaille à scruter ses propres profondeurs, à réaliser son être. »

(Strauss, *Essais et mélanges*, p. 235.)

Schleiermacher, dans ses « Lettres » sur sa *Dogmatique*, en se plaignant des méprises où étaient tombés, selon lui, plusieurs de ses critiques, confond avec ses adversaires de l'ancienne école de Tubingue (Steudel, etc.) le premier disciple qu'il ait eu en Souabe, celui-là même à qui son adhésion aux doctrines du professeur de Berlin avait failli fermer l'entrée du haut enseignement théologique, et qui avait déclaré expressément accepter les principes de sa philosophie religieuse (1). Mais cela même est la preuve de la gravité que devait avoir pour Schleiermacher une critique qui opposait aux postulats de sa conscience chrétienne l'esprit et la conséquence scientifique de son propre système.

Si de ce travail critique nous passons à l'ouvrage qui devait donner à Baur l'occasion la plus directe d'exposer son point de vue dogmatique, à l'écrit considérable par lequel il réfuta la *Symbolique* de Mœhler (2), nous continuons à le rencontrer sur le terrain de la théologie de Schleiermacher, mais aux idées de ce maître se mêlent maintenant celles de Hegel dont, comme nous l'avons dit plus haut, Baur avait surtout appris à connaître la doctrine par les leçons sur la philosophie de la religion. Si, dans cet écrit, Baur dit de la foi selon la notion protestante par antithèse à la notion catholique, — qu'elle n'a son siège ni dans la connaissance, ni dans la volonté, mais dans quelque chose d'intermédiaire, dans la « conscience du moi », centre de l'être humain, et qu'elle consiste dans le pur abandon à ce que Dieu a voulu (p. 260 et suiv., p. 288), — cette définition est précisément celle de la re-

(1) Baur lui-même ne cachait pas sa surprise. Le 3 juillet 1829 il écrivait à un ami : « Dans le dernier cahier de la Revue d'Ullmann, Schleiermacher maltraite passablement les gens de Tubingue. Il a l'air de me tenir moi-même pour leur disciple le plus fidèle. A Tubingue même on n'est pas tout-à-fait de cet avis. »

(2) *Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus*, etc., 1re édit. 1833; 2e édit. 1836. Je cite d'après la 2e édition dans laquelle Baur a fait passer l'essentiel d'un autre écrit polémique, publié en 1834.

ligion selon Schleiermacher. S'il trouve le principe propre du protestantisme dans cette thèse que ce qui est humain n'est rien devant Dieu, n'a aucune existence réelle et indépendante hors de lui; s'il déduit aussitôt de cette thèse la suivante : que l'esprit humain est bien en soi l'esprit fini, mais qu'il n'a sa véritable vie que dans l'identité avec Dieu, l'esprit absolu, et s'il ajoute que Dieu n'est l'esprit absolu que parce qu'il est dans tous les esprits finis la cause immanente de leur être et de leur activité spirituelle (p. 49 et suiv.), — nous reconnaissons dans ces différentes thèses le sentiment absolu de dépendance de Schleiermacher, combiné avec la doctrine de Hegel sur l'esprit absolu et sa révélation dans l'esprit fini. En conformité avec ces vues, Baur nie la liberté en tant que liberté de choix, et conserve la prédestination dans son sens le plus strict; mais en même temps la dureté de la doctrine calviniste disparaît par le fait que le mal est considéré comme quelque chose de purement négatif et que l'opposition des élus et des réprouvés est réduite aux différences naturelles de degrés dans la vie spirituelle de l'humanité (1) : n'est-ce pas là exactement le déterminisme de Schleiermacher? Et quand Baur déclare inacceptable le concept de la chute comme fait historique et celui d'un état antérieur de perfection, quand il dit que ce dont le récit biblique fait deux états opposés et successifs n'est autre chose, au point de vue de l'idée, que l'antithèse du général et du particulier, de l'idée et de la réalité, quand il affirme que l'esprit fini, un en soi avec l'esprit divin, se manifeste dans son être naturel, se montre mauvais dans cet état de nature et doit, précisément pour cela, le dépasser afin de revenir à l'unité de son être propre (2), — il n'est personne qui ne reconnaisse dans ces déductions les formules de la philosophie religieuse de Hegel et en même temps des réminiscences de la critique faite par

(1) Voir les passages déjà cités et p. 119 et suiv.; p. 138 et suiv.; p. 166 et suiv.; p. 216.

(2) p. 208 et suiv.; p. 189.

Schleiermacher du dogme de l'état primitif de l'homme et du péché originel. Plus loin (1), Baur unit la thèse de Schleiermacher établissant la dogmatique sur le fondement de la conscience chrétienne avec celle de Hegel, que l'histoire est le développement vivant de l'idée et que l'esprit absolu ne parvient que par elle à la conscience de lui-même. On pourrait alléguer encore bien d'autres passages de l'écrit qui nous occupe pour prouver cette tendance de Baur à unir la philosophie de Hegel à la dogmatique de Schleiermacher. Mais, vers cette même époque (1835), Baur lui-même s'est expliqué sur ce sujet d'une façon encore plus précise dans les derniers chapitres de son livre sur la gnose chrétienne, et ces explications ont pour nous d'autant plus d'importance qu'elles nous éclairent sur le sens dans lequel Baur lui-même s'appropriait les idées de Hegel.

En ce qui concerne Schleiermacher, Baur dans ce livre non seulement maintient l'ancienne comparaison avec les gnostiques du second siècle et la fonde à la fois sur la christologie de ce maître et sur sa conception des rapports du christianisme et du judaïsme, mais encore il rapproche la doctrine entière de Schleiermacher de celle de Hegel. L'idée de Dieu dans Schleiermacher, dit Baur, est tout abstraite, c'est seulement l'idée générale de la causalité absolue : il n'admet pas de déterminations et de différences objectives en Dieu, et si par son déterminisme absolu il se rencontre avec le panthéisme philosophique, il y arrive non par la voie objective, mais par la voie subjective, non en partant de la notion de Dieu, mais en partant du sentiment absolu de dépendance (o. c., p. 627 et suiv.). Mais toute sa manière de traiter la religion est en parenté étroite avec celle de Hegel. Schleiermacher ne ramène-t-il pas aussi l'élément proprement chrétien à l'élément religieux universel, et ne distingue-t-il pas les différentes formes de la religion pour assigner au christianisme la place qu'il occupe dans la série? S'il avait procédé seule-

(1) p. 597.

ment avec un peu plus de rigueur, il serait arrivé à une construction du christianisme comme religion absolue analogue à celle de Hegel. De même que chez Hegel c'est l'esprit absolu qui se déploie à travers les différentes formes de la religion pour arriver à la claire notion de son être, ainsi chez Schleiermacher c'est le sentiment absolu de dépendance qui parcourt différentes phases pour devenir, par la négation continue de ces phases transitoires, le principe exclusif de détermination (p. 633 et suiv.). Ce caractère absolu du christianisme se rattache chez Schleiermacher à sa doctrine de la perfection typique du Rédempteur. Mais de quel droit, demande encore ici Baur (p. 638 et suiv.) la personne de Jésus de Nazareth est-elle identifiée avec le Rédempteur? Par la voie historique on n'arrivera jamais à démontrer une sainteté absolue. La perfection typique du Rédempteur est une idée philosophique, et non un fait historiquement démontrable. Elle doit porter sa réalité en elle-même et ne peut pas la tenir de l'histoire ; elle n'appartient qu'à la sphère de la conscience, elle n'a qu'une signification idéale. On ne peut pas dire non plus (comme le prétend Schleiermacher) qu'il aurait été impossible à l'humanité de produire cette idée si elle n'avait pas été donnée en fait dans une personnalité impeccable et parfaite. Car si cette personne, de l'aveu même de Schleiermacher, n'avait pas besoin d'un miracle absolu pour naître dans l'histoire, l'idée correspondante n'en avait pas besoin davantage pour naître dans la conscience humaine. La seule chose nécessaire, c'était qu'elle naquît d'abord dans la conscience d'un individu, et c'est parce que Jésus a été cet individu, qu'il occupe dans l'histoire une place incomparable. Mais qu'il ait été plus que cela, qu'il ait été le sujet de la parfaite conscience de Dieu, type absolu et absolument impeccable, c'est une affirmation qui n'est susceptible d'aucune espèce de preuve. Le Christ typique et le Christ historique resteront toujours distincts l'un de l'autre : le premier plane au-dessus du second à une hauteur où la connaissance historique ne peut atteindre, et si haute que soit l'idée

que nous nous faisons du dernier, « l'étude de l'histoire ne peut jamais nous montrer que l'homme relativement le meilleur; or entre celui-ci et l'homme absolument parfait, il y a un abîme que l'histoire ne peut jamais franchir. » — Interpréter ainsi le système de Schleiermacher, c'était déjà en sortir, mais Baur, dans la suite de son exposition, déclare en outre formellement qu'il faut passer de ce point de vue de la subjectivité — d'un sentiment absolu de dépendance sans absolu qui lui donne un objet — à la théorie objective de l'absolu selon Hegel, mais il reconnaît que ce passage ne peut se faire nulle part avec plus de facilité qu'en partant de la *Dogmatique* elle-même de Schleiermacher (p. 618). C'est la route que Baur a suivie et qui est devenue la grande route de la moderne science allemande dans les domaines de la philosophie religieuse et de la théologie. Quant au système de Hegel auquel se range ici Baur, mais seulement pour sa philosophie de la religion, voici comment il l'expose dans ses traits essentiels (p. 700 et suiv.). Le point de départ de Hegel, dit Baur, est l'idée du procès par lequel Dieu comme l'esprit absolu arrive à se réaliser, — la thèse que Dieu ne peut être conçu comme esprit, comme activité pensante, comme Dieu vivant et concret, sans un mouvement intérieur qui appartient à son être en soi, et que la conscience finie n'est au fond qu'un moment de l'esprit absolu. Baur n'admet pas que cette théorie soumette Dieu à un développement dans le temps, car on ne doit pas, dit-il, borner ce développement de la conscience de Dieu à l'histoire humaine; on doit bien plutôt faire entrer dans la même sphère toutes les classes d'êtres spirituels et tous les développements des mondes qui ont précédé le nôtre dans l'infini (Dieu n'ayant jamais pu être sans le monde). Dieu se contemple dans tous les esprits, et en tant qu'esprit revenant toujours du fini à soi, il est aussi éternellement identique à soi-même. En revanche, Baur convient volontiers que la représentation ordinaire de la personnalité de Dieu (que Schleiermacher, on le sait, a niée comme Hegel et même d'une manière bien plus précise et bien plus

expresse) ne s'accorde pas avec la notion de Dieu qu'il défend. Mais cette objection n'est pas pour l'effrayer. L'essentiel, dit-il, est de bien distinguer l'intérêt pathologique et l'intérêt spéculatif, la forme populaire et la forme scientifique de l'exposition. L'importance extrême qu'on attache souvent à l'idée de la personnalité de Dieu tient au penchant qu'on a pour l'anthropopathisme et l'anthropomorphisme. Dieu reste l'amour éternel, de quelque façon qu'on définisse sa personnalité. Si l'on pense vraiment Dieu comme esprit, eh bien ! en tant qu'esprit il est immédiatement personnel, et d'ailleurs qu'est-ce que la notion de Dieu comme personnel ajoute à la notion de Dieu comme absolu? — Ce n'est pas là résoudre d'une manière bien nette et bien précise la question de la personnalité de Dieu; mais on voit d'après ces citations que Baur n'y attachait aucune importance et ne partageait pas l'idée ordinaire d'une personnalité divine hors du monde. Il s'explique d'une manière analogue sur la question de la persistance de la personne humaine après la mort. Il montre la faiblesse des preuves dont précisément alors Goeschel et Fichte le fils tentaient d'étayer ce dogme, comme aussi de celles qu'insinuait la *Dogmatique* de Schleiermacher (p. 708 et suiv.) et il conclut en déclarant : La philosophie est bien loin de pouvoir donner à cette croyance l'appui d'une démonstration scientifique, mais elle est tout aussi loin de la combattre, à condition que cette croyance ne repose pas sur un intérêt égoïste : le seul point sur lequel la philosophie doit insister, c'est que l'adhésion au vrai absolu ne soit jamais influencée par un intérêt personnel, pas même par celui de l'immortalité. Si nous passons à une troisième question brûlante de la théologie moderne, à la question christologique, nous ne serons pas surpris, d'après tout ce qui précède, que Baur trouve dans le système de Hegel cette séparation du Christ historique et du Christ idéal dont il avait démontré qu'elle était une conséquence logique du système de Schleiermacher. Aussi Baur dit-il de Hegel (p. 710 et suiv.), comme de Schleiermacher, que sa christologie ne diffère que par la

forme de celle des anciens gnostiques : Christ comme Dieu homme n'est pas dans ce système un individu isolé, la rédemption n'est pas un acte qui s'accomplit dans le temps, elle est le retour éternel de l'esprit à soi-même et à sa vérité. C'est la foi de l'Eglise qui fait le trait d'union entre le divin et l'humain en Christ; le fondement historique de cette foi est seulement le fait qu'en Christ la nature divine et la nature humaine sont pour la première fois arrivées à prendre conscience de leur unité. Baur remarque expressément que cette vérité n'a été connue par Christ lui-même que sous la forme de la représentation, et non sous la forme plus adéquate de la notion; mais cette circonstance n'ôte rien à la grandeur historique de Jésus, parce que, sous ces deux formes, le fond est identique. Pour la même raison, Baur, qui diffère un peu de Hegel dans l'appréciation des religions non chrétiennes (p. 721 et suiv.) est tout à fait d'accord avec lui au sujet de la place qu'il assigne au christianisme comme étant la religion absolue : la forme sous laquelle le christianisme possède la vérité religieuse est sans doute l'histoire et la personne de l'homme Dieu, considéré comme un être individuel; mais sous cette forme est contenue l'idée que la philosophie de la religion a pour objet de mettre en lumière.

A coup sûr, ce n'était pas une tâche facile que de plaider, avec de telles convictions, la cause du dogme protestant contre un adversaire tel que Mœhler. Pour ma part, si une tâche semblable m'était imposée, je ne verrais pas d'autre méthode à employer que la méthode purement historique. Je chercherais à prouver que le protestantisme, en tant que forme particulière de la vie morale et religieuse, a pour lui le droit d'une moralité plus haute et la nécessité historique ; que les définitions dogmatiques par lesquelles sa doctrine s'affirma au début ne font qu'exprimer, dans un langage approprié à l'époque, des idées que nous devons encore aujourd'hui tenir pour vraies, et que, si l'on admet les prémisses dogmatiques communes aux protestants et aux catholiques du XVI[e] siècle, on doit donner raison aux protestants. Mais je ne cache-

rais pas que ces prémisses dogmatiques n'ont plus de point d'appui dans la science de notre époque, que le protestantisme actuel n'est plus et ne peut plus être absolument identique à celui de l'ancienne église protestante, qu'il ne peut plus être question pour nous de défendre les symboles comme tels, mais qu'il nous faut chercher une formule appropriée à la culture actuelle pour les intérêts religieux et moraux qui avaient trouvé au XVIe siècle leur expression dans ces symboles aujourd'hui vieillis. En un mot, je ne défendrais d'une manière absolue que le protestantisme dans son ensemble historique, et je ne défendrais l'ancienne dogmatique protestante que d'une manière toute relative. Mais on ne pouvait attendre de Baur qu'il suivît une telle marche. Il était arrivé à son point de vue théologique bien moins par la voie de la polémique que par une transformation lente de la doctrine traditionnelle. De même que la théologie souabe n'avait jamais passé par la crise du rationalisme et ne regagna le temps perdu que plus tard et d'une autre manière, ainsi, dans le développement personnel de Baur, le passage du vieux supranaturalisme de Tubingue à Schleiermacher et ensuite à Hegel n'avait pas été facilité par une période de critique rationaliste. Persuadé que ce qui est vrai devait être en tout cas conforme au christianisme et au protestantisme authentiques, guidé par des maîtres pour qui l'accord de leur science avec la foi de l'Eglise était quelque chose d'incontestable, vivant à une époque qui s'abandonnait sur ces sujets-là aux plus grandes illusions, Baur avait cherché avant tout pour lui-même une conviction satisfaisante, et plongé dans cette recherche avec tout le sérieux de sa nature, il s'était éloigné de son point de départ bien plus qu'il ne le croyait. Aussi ne se faisait-il pas une idée très nette de la profondeur du différend qui le séparait du dogme établi. Il sentait bien que ses formules ne coïncidaient pas exactement avec celles des confessions de foi du XVIe siècle, mais cette différence lui paraissait peu grave, une simple affaire de forme ; la distinction faite par Hegel entre l'idée et l'image était accep-

tée par Baur dans toute son indétermination. C'est là en effet le sort habituel de ces hommes de forte pensée : ils ne prennent que peu à peu conscience de la portée de leurs vues, ils se laissent conduire par l'esprit scientifique plus loin qu'ils ne savent et ne veulent eux-mêmes ; ils concilient la foi de leurs propres convictions avec leur attachement naturel pour le passé en ne se rendant pas un compte bien clair du désaccord. Aussi Baur ne fut-il pas troublé par le reproche de n'être pas resté, dans son écrit contre Mœhler, scrupuleusement fidèle à la doctrine de l'église luthérienne. La question, répond-il à ce sujet (Préface de la 2e édition), la question est seulement de savoir si son exposition, dans les endroits où elle s'écarte pour certains détails de la dogmatique luthérienne, est d'accord avec les principes bien compris de cette dogmatique. Il n'hésite pas à répondre affirmativement et à dire que la philosophie hégélienne elle-même arrive au même point de vue que défendra toujours le vrai protestantisme. Et il conclut la préface que nous venous de citer en déclarant qu'il continuera de marcher dans sa voie indépendante sans s'inquiéter de mesquines attaques dictées par l'étroitesse et la passion, convaincu de rester, en travaillant selon une méthode strictement scientifique, vraiment fidèle à cette foi protestante dont ses recherches lui ont fait sentir toujours mieux la richesse et la profondeur spirituelle.

Nous devons avoir ces considérations bien présentes à l'esprit pour comprendre la défense des dogmes du péché originel, de la justification, des sacrements, etc., présentée par Baur non-seulement contre le catholicisme, mais encore et au même moment contre le rationalisme (1). Ce n'est pas un représentant de la vieille orthodoxie, c'est un théologien tout-à-fait moderne qui parle ici, mais un théologien à qui la différence entre la pensée de Schleierma-

(1) A propos de l'ouvrage de Bretschneider, *Grundlagen des evangelischen Pietismus*, dans un article des *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, avril 1834.

cher ou de Hegel et celle de l'ancienne orthodoxie ne paraît pas assez essentielle pour l'empêcher de se faire l'avocat de cette dernière. Mœhler, de son côté, prenait une position semblabe à l'égard du dogme catholique : il l'idéalisait perpétuellement et cherchait à le soutenir au moyen d'étais empruntés à la science protestante, en particulier au système de Schleiermacher. Ce qu'il y a de plus curieux et de plus instructif dans la polémique entre Mœhler et Baur, c'est que ni l'avocat du catholicisme, ni celui du protestantisme ne défendent la doctrine de leur Eglise dans son sens propre, et que tous deux ont pour terrain commun et pour point de départ le système du maître que nous venons de nommer. Baur, par exemple, sait très bien que son déterminisme n'est pas identique à la doctrine de la *Formule de Concorde* et de Mélanchthon (dans sa dernière période) ; mais il est d'avis que le symboliste n'a pas à s'occuper de ce que les symboles eux-mêmes jugent conséquent avec leurs principes, mais de ce qui est contenu dans ces principes eux-mêmes (p. 125 c. p. 216). Il se rend bien compte de son désaccord avec la doctrine de l'Eglise sur l'état de justice originelle qu'il regarde, non comme réel, mais comme purement idéal : toutefois, dit-il, « cette différence n'a pas de véritable gravité puisque l'idée de la chute demeure dans les deux cas », — assertion, pour le dire en passant, singulièrement contestable ! Il estime avec les rationalistes que le péché originel ne peut être déduit du fait raconté dans la Genèse, qu'il ne peut être considéré comme un changement introduit dans la nature humaine par un acte isolé, et qu'on ne peut rattacher à ce récit les idées de faute et de punition ; mais il ne veut cependant pas qu'on méconnaisse la valeur du dogme, parce que l'essentiel n'est pas la forme accidentelle qu'il a pu revêtir, mais l'idée qu'il recouvre et qui est pour Baur comme pour Hegel l'opposition universelle de la nature et de la liberté, de la chair et de l'esprit. *(Jahrbücher f. w. K.* p. 523). Il loue la théorie de Calvin sur les sacrements comme étant la seule vraiment protestante *(Gegensatz*, p. 372), tan-

dis qu'il ne pouvait certainement pas l'accepter dans son sens propre et authentique. Sur tous ces points et sur d'autres encore, il faut bien reconnaître que Baur ne se faisait pas une idée très juste de l'opposition qui existe entre ses vues et celles de l'ancienne Eglise. Mais malgré tout l'écrit de Baur contre Mœhler est un ouvrage de haute valeur, qui témoigne d'une conception grandiose du protestantisme, d'un esprit profondément religieux et moral ; on y lira toujours avec un intérêt particulier les recherches philosophiques sur le caractère du protestantisme et celui du catholicisme, les discussions sur les rapports de l'augustinisme et du protestantisme, bref tous les chapitres où il s'agit moins de présenter une apologie du dogme que de le faire comprendre historiquement. Là Baur était sur son vrai terrain, sur un terrain où il avait commencé déjà toute une série d'autres travaux, où son activité littéraire devait s'exercer longtemps encore, et où nous avons maintenant à le suivre.

L'histoire de l'Eglise et celle des dogmes étaient les deux principaux champs d'enseignement de Baur à Tubingue, ceux aussi qui avaient pour lui le plus grand attrait et pour lesquels il était tout spécialement qualifié par sa nature et par son éducation. Et à l'histoire de l'Eglise il préférait encore celle des dogmes, non seulement parce qu'elle se rattachait plus étroitement à ses études antérieures, mais surtout parce que, dans l'histoire de la religion, le développement des idées l'intéressait bien plus que la marche des événements. Aussi pendant de longues années ses travaux d'écrivain furent-ils consacrés avec une prédilection toute particulière à ce genre d'histoire. Après avoir publié les dissertations sur le gnosticisme et le caractère gnostique du système de Schleiermacher (1827), sur l'arianisme (1828), sur les Ebionites (1831), sur la théorie de la justification d'Andr. Osiander (1831), il fit paraître en 1831 sa première grande monographie d'histoire du dogme, l'étude sur le *Manichéisme*. Si on la compare avec le livre intitulé

Symbolique et Mythologie, on ne peut que constater de nouveau un progrès très considérable dans l'emploi de la méthode historique. En outre, le choix du sujet prouve combien était vif l'intérêt de l'auteur pour ces systèmes où l'imagination et le mythe jouent un si grand rôle, et pour les idées qui s'expriment sous ces formes bizarres. Ce livre, rapproché de ses travaux antérieurs et ultérieurs sur le gnosticisme, marque dans la suite des recherches de Baur la transition la plus naturelle des religions de la nature au christianisme. Dans ses résultats Baur s'écarte des idées reçues par une opinion qu'il a maintenue jusque dans ses derniers écrits : c'est que le manichéisme à son origine n'a pas subi l'influence du christianisme ou du moins ne l'a subie que très peu, et qu'il doit être regardé, non comme une fusion du christianisme et du parsisme, mais comme une réforme de la religion de Zoroastre sous l'influence du bouddhisme. On peut donc rapprocher, comme Baur le fit plus tard, les relations du manichéisme avec le christianisme de celles qui existèrent à la même époque entre le christianisme et le néo-platonisme, lequel, malgré son origine païenne, a eu aussi dans l'Eglise chrétienne l'influence la plus forte et la plus durable, non seulement sur les hérétiques, comme le manichéisme, mais aussi sur les orthodoxes. C'est au même genre de recherches qu'appartient le livre sur *la Gnose chrétienne (Die christliche Gnosis)* par lequel Baur reprit en 1835 ses travaux sur l'histoire du dogme qu'avait interrompus la polémique avec Mœhler. Mais cette fois il s'agissait d'une question beaucoup plus vaste et il lui consacra un ouvrage beaucoup plus étendu. Les systèmes gnostiques dont l'exposition la plus récente avait été faite par Neander sont présentés ici de nouveau dans toutes leurs formes principales et d'après une étude puisée directement aux sources. Baur fait entrer dans le plan de son livre la remarquable doctrine des *Homélies* dites *Clémentines;* en outre il comble une lacune essentielle des travaux sur ce sujet en exposant avec détail la polémique des néo-platoniciens et des chrétiens contre la gnose et l'action que, de son côté, la gnose exerça sur l'ensei-

gnement de l'Eglise (1). Mais l'essentiel pour l'auteur est de faire bien saisir la nature propre de la gnose et la connexion de ses principales formes. Pour atteindre ce but, il identifie la notion de la gnose avec celle de la philosophie de la religion, et partage les systèmes gnostiques d'après la place qu'y occupent les trois religions principales : 1° ceux qui rapprochent le christianisme du judaïsme et du paganisme; 2° ceux qui le séparent rigoureusement de l'un et de l'autre (Marcion); 3° ceux qui l'identifient avec le judaïsme et les opposent tous deux au paganisme (*Clémentines*). L'histoire de la gnose devient ainsi une véritable histoire de la philosophie de la religion, et c'est bien ce que Baur a voulu. Son livre est intitulé : *La gnose chrétienne ou la philosophie chrétienne de la religion dans son développement historique*, et il y traite avec détail, non seulement des anciens gnostiques, mais encore de Jacob Bœhme, de Schelling, de Schleiermacher, de Kant, de Hegel. Pour ma part, ce plan ne me paraît pas irréprochable. Une véritable histoire de la philosophie de la religion aurait dû être traitée d'une façon plus large encore et ne pas omettre, ou peu s'en faut, des penseurs tels qu'Origène, Scot Erigène, Thomas d'Aquin, Spinoza, Leibnitz; elle aurait dû embrasser l'ensemble de la philosophie et de la théologie chrétienne, pour autant du moins qu'on rencontre dans cette dernière des vues précises sur la religion. La philosophie de la religion est donc quelque chose de plus étendu que la gnose, et si celle-ci n'est qu'un département de celle-là, il resterait à déterminer en quoi elle se distingue des autres systèmes analogues; ce que l'auteur en réalité a fait (p. 29 et suiv.). Mais il y a un autre motif pour lequel les systèmes qu'on désigne sous le nom de gnose ou de gnosticisme ne rentrent pas exactement dans le cadre de la philosophie de la religion. S'il est vrai qu'ils ont un élément spéculatif et qu'ils se rattachent à la théologie alexandrine et à la philoso-

(1) Ce dernier point, pour le dire en passant, a été traité par Baur d'une manière bien plus complète dans ses écrits ultérieurs.

phie grecque, il y a encore autre chose en eux, savoir les motifs religieux qui les ont inspirés et leur rapport avec la religion chrétienne, la religion juive et quelques religions païennes. Et ces deux éléments sont d'autant plus difficiles à distinguer que dans ce temps-là, chez beaucoup de gens, la philosophie était devenue une religion, voire même une mythologie, et que de son côté la religion se nourrissait des sucs de la philosophie. Si, d'après tout cela, on doit faire quelques réserves sur les vues de Baur relativement à la gnose — et même dans la suite il n'est pas arrivé à l'apprécier d'une manière tout à fait exacte (1) — son œuvre n'en a pas moins un très haut mérite. Non seulement il a dans le détail rectifié bien des erreurs et comblé bien des lacunes, jeté un nouveau jour sur le caractère et les relations mutuelles des théories gnostiques, exposé pour la première fois avec détail la polémique des Pères et des néo-platoniciens contre la gnose et l'important système des Homélies pseudo-clémentines, traité avec esprit et profondeur des doctrines de quelques philosophes modernes, mais encore il a signalé dans le rapport du christianisme aux religions juive et païenne le point capital pour l'appréciation de la gnose. C'est de ce point que doivent partir désormais toutes les recherches ultérieures sur l'un des phénomènes les plus énigmatiques et les plus compliqués de l'histoire religieuse. L'œuvre de Baur ne clôt pas les recherches sur le gnosticisme, mais il a plus fait pour cette étude que tout autre écrivain.

A *la Gnose chrétienne* succéda en 1838 « *la Doctrine chrétienne de la rédemption* dans son développement historique des temps les plus anciens à l'époque actuelle », et de 1841 à 1843, *la Doctrine chrétienne de la Trinité et de l'incarnation de Dieu*. Dans l'intervalle avait paru (*Tübinger Zeitschrift*, 1839) une dissertation sur « la doctrine de la Cène selon Tertullien » qui est en même temps une courte, mais substantielle étude sur toute l'histoire du dogme de

(1) Voir *Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte*, p. 175 et suiv.

l'Eucharistie : à cette occasion Baur critique avec une pleine liberté l'ancienne doctrine protestante de la Cène sous toutes les formes pour y substituer celle de Schleiermacher, légèrement amendée. Enfin, en 1847, Baur exposa l'*histoire* entière *du dogme* sous la forme brève d'un manuel (1) qui tire une valeur particulière soit des matériaux si complets qui y sont réunis dans un étroit espace, soit des vues supérieures qui dominent l'ensemble. Ces livres imposent au lecteur, dès le premier coup d'œil, par la profonde érudition, l'exacte et complète étude des sources. L'ouvrage sur la Trinité, surtout, qui en trois forts volumes suit dans leur développement historique jusqu'à l'époque actuelle, non seulement les conceptions trinitaires et christologiques, mais encore toute la doctrine de Dieu et de son rapport avec le monde, — ce livre est, à ne le prendre qu'au point de vue de l'érudition, une œuvre qui n'a pas d'égale dans toute la littérature historico-dogmatique de notre siècle. Mais Baur lui-même ne voyait dans la recherche savante que la première partie de sa tâche et la plus aisée : il regardait comme bien plus importante et bien plus difficile l'élaboration philosophique du sujet donné. Déjà dans ses premiers travaux d'histoire religieuse il s'était proposé de faire sortir des faits l'idée qui les anime; déjà sa dissertation inaugurale à l'Université de Tubingue commençait par cette phrase : « Ce qui est vrai de l'histoire du monde s'applique aussi à l'histoire de l'Eglise et du dogme, c'est qu'elle ne remplit sa tâche qu'en remontant des faits extérieurs aux causes intérieures et aux lois générales. » Cette direction de son esprit ne pouvait que s'accentuer davantage à mesure que ses convictions philosophiques se développaient, qu'il avançait dans la connaissance de son sujet et le dominait mieux par la pensée. Selon lui (*Rédemption*, préface, v. *Trinité*, I, préface, XIX), l'histoire ne serait pas digne de son nom si elle se bornait à ranger les faits à la suite les uns des autres sans faire sentir lenr intime lien. On a donc bien

(1) 2me édition augmentée, 1858.

plus le droit d'exiger ce genre d'éclaircissements d'une discipline historique qui a pour objet immédiat non pas des faits, mais des idées, non pas quelque chose d'extérieur, mais quelque chose d'intérieur, c'est-à-dire les pensées mêmes de l'esprit. L'histoire n'est pas un entassement fortuit, mais un ensemble cohérent. Or c'est précisément cela, l'aveu du fait que tout dans l'histoire se développe selon des lois et l'art de reproduire cet enchaînement par la science, c'est cela que Baur regrette de ne trouver chez aucun de ses prédécesseurs. Neander lui-même, qui s'est le plus rapproché du but, est resté encore bien loin de l'atteindre. Il s'élève bien au-dessus de la conception vulgaire de l'histoire du dogme qui en fait un simple agrégat d'idées et d'opinions : il saisit la vie historique dans les individus qui lui servent de centre, mais on ne dépasse pas avec lui une conception toute fragmentaire et empirique des choses ou, pour être plus juste, une conception toute psychologique. Il subordonne bien les individus à certains points de vue généraux, aux antithèses de l'idéalisme et du réalisme, du rationalisme et du supranaturalisme, de l'intellectualisme et du mysticisme. Mais il ne nous rend pas sensibles les idées générales qui, principe vivant de l'histoire, nous feraient comprendre le mouvement historique. Au terme de l'œuvre, on n'a toujours devant soi que des phénomènes particuliers, et au lieu d'un *procès* historique où tout se développe par une loi intérieure, un cercle toujours changeant de phénomènes successifs où reviennent identiquement les mêmes partis et les mêmes antithèses (1). Tous ceux qui aborderont les œuvres de Neander avec des exigences rigoureusement scientifiques acquiesceront à ce jugement, surtout pour ce qui concerne ses travaux sur l'histoire des dogmes ; je crois même qu'il aurait pu être plus sévère encore, et je ne puis qu'adhérer à la critique ultérieure et plus vive que Baur a faite de Neander envisagé comme historien (2).

(1) *Dogmengeschichte*, 1re édit., p. 50 et suiv.
(2) *Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung*, p. 202 et suiv.

Il était utile, à une époque où Neander passait généralement pour un historien ecclésiastique de premier ordre, qu'un savant tel que Baur opposât sa liberté critique et sa dialectique serrée à l'étroitesse dogmatique et à l'indécision scientifique de l'historien berlinois. Il était utile surtout que l'on essayât, même pour la théologie, de compléter la recherche érudite, le pragmatisme extérieur ou psychologique, en s'attachant aux vues d'ensemble et en faisant saillir la logique immanente qui règle la marche de l'histoire.

Mais pour que l'historien puisse traiter son sujet comme Baur le demande, deux choses, selon lui, sont nécessaires : 1° Il faut qu'il soit dégagé des préjugés dogmatiques qui l'empêcheraient de comprendre l'histoire d'une manière purement objective et l'induiraient à n'y chercher partout que la confirmation de ses vues personnelles. « Aussi longtemps que cet intérêt dogmatique n'est pas écarté, dit Baur (1), l'historien ne peut arriver à cette disposition calme et impartiale où, au lieu de tirer les faits à soi et de leur donner la forme de sa propre pensée, on les laisse se développer aux yeux de l'esprit selon leur mouvement propre, bien assuré que l'agitation de ces vagues ne saurait ébranler le roc éternel du vrai. » 2° Il faut « que l'exposition historique laisse apparaître l'essence même de l'esprit, son mouvement intérieur et son développement, sa conscience s'épanouissant de phase en phase » ; il faut « que toutes les modifications dans le temps apparaissent comme des moments nécessaires par lesquels passe l'idée, poussée toujours plus avant par la négativité de toute forme finie, pour dégager l'essentiel de l'accessoire avec toujours plus de rigueur, et pour se saisir elle-même dans sa vérité dernière à travers tous ces moments successifs » (2). « Où il y a enchaînement, dit-il, il y a aussi raison, et ce qui existe *par* la raison, doit aussi exister *pour* la raison, pour la contemplation réfléchie de

(1) *Tübinger Zeitschrift*, 1839, II, p. 85.
(2) *Versœhnungslehre*, p. 7.

l'esprit. Sans spéculation la recherche historique ne va pas au-delà de l'extérieur et de la superficie des choses, et plus le sujet dont elle s'occupe est important et considérable, plus il appartient étroitement au domaine spirituel, plus il importe de ne pas reproduire simplement en soi ce que les individus ont fait et pensé, mais de repenser en soi les pensées éternelles de l'esprit éternel dont l'œuvre est l'histoire (1). » Baur demande donc une histoire spéculative, et il voit dans l'exécution de ce programme le mérite principal de ses travaux, le trait qui les distingue essentiellement de ceux de ses prédécesseurs. Cette histoire spéculative, il la concevait, comme le prouvent les passages que nous venons de citer, selon les formules de la terminologie hégélienne. C'est ce qui a pu faire croire qu'il s'agissait aussi chez lui de cette construction *à priori* de l'histoire que devait en effet demander Hegel, à en juger par l'ensemble de son système et le caractère de sa méthode, comme une partie de cette construction *à priori* de l'univers qu'il avait tentée. Mais Baur lui-même a déclaré hautement qu'il ne l'entendait pas ainsi et qu'il ne tenait pas au *nom* de méthode spéculative (nom assez malheureux, en effet, pour une méthode historique), pourvu qu'on maintînt *la chose*, c'est-à-dire la connaissance de l'essentiel et du nécessaire dans la marche de l'histoire. Selon lui, la méthode spéculative consiste proprement dans l'effort pour se placer dans le plein courant des faits, pour les prendre tels qu'ils sont, et pour les comprendre dans leur nécessité intérieure (2). Ce qu'il nomme la méthode spéculative, c'est tout simplement la méthode purement historique, pour autant qu'elle cherche la raison cachée des phénomènes : son dessein n'est pas de mettre des thèses philosophiques à la place des témoignages historiques, mais d'élaborer par la pensée les données de la tradition pour comprendre d'une manière vraiment objective les événements de l'histoire.

(1) *Lehre von der Dreieinigkeit*, I, XIX.
(2) *Lehre von der Dreieinigkeit*, I, XIX, II, IV.

Il s'est exprimé sur ce sujet avec une clarté toute particulière dans la préface de la prémière édition de son *Histoire du dogme*. Un critique lui avait reproché de construire l'histoire *à priori* au lieu de suivre pas à pas le dogme dans ses développements tels que l'histoire les donne. Mais est-ce donc là, répond Baur, un travail si simple? « Il n'y a que l'empirisme le plus grossier qui s'imagine qu'on puisse se laisser aller aux choses d'une manière absolue et prendre les objets des études historiques tels qu'ils sont devant nous. Depuis qu'il y a une critique de la connaissance, tout homme qui aborde l'histoire sans être dépourvu de toute culture philosophique doit savoir qu'il y a lieu de distinguer entre les choses telles qu'elles sont et telles qu'elles nous apparaissent, et que nous ne pouvons arriver à elles que par le *medium* de notre conscience. C'est en cela que consiste la grande différence entre la méthode purement empirique et la méthode critique, et cette dernière est si éloignée de vouloir mettre l'appréciation subjective à la place de la réalité objective que son plus grand souci est de se préserver de cette erreur : elle veut seulement pénétrer d'un regard plus perçant jusqu'au fond du sujet qu'elle étudie. Tels sont les principes bien simples (tout dépend, il est vrai, de la manière dont on les applique) sur lesquels repose la méthode critique, ou si l'on veut, spéculative. » Et en effet, on chercherait en vain dans les œuvres de Baur un seul cas où il ait obéi à une autre influence que l'étude exacte et indépendante des sources. Dans les endroits mêmes où, pour caractériser des périodes entières, il se meut dans des idées générales, ces idées sont toujours déduites de faits déterminés; seulement ce ne sont pas des faits isolés, mais de grands groupes de faits historiques. On pourrait se demander avec plus de raison si dans les écrits de Baur cette déduction est absolument irréprochable, s'il a considéré tous les côtés de la question, épuisé toutes les conséquences qui pouvaient se déduire des faits. Mais ici comme partout, il est incomparablement plus facile de blâmer que de mieux faire, et

d'ailleurs, si l'on y regarde de près, on trouvera dans la plupart des cas que Baur a bien vu l'essentiel, et que là même où son exposition laisse à désirer, elle n'a pas tant besoin d'être réfutée que d'être précisée et complétée. Mais alors même qu'il se serait trompé dans le détail plus souvent que nous ne pouvons l'accorder, ses principes scientifiques ne seraient pas atteints pour cela, le reproche d'une construction *à priori* de l'histoire ne serait pas justifié.

On a aussi répété souvent que Baur, préoccupé avant tout des traits généraux du développement historique, avait négligé l'élément individuel : cette critique n'est fondée qu'en partie. Il est vrai que Baur n'attribuait de valeur historique aux individus que dans la mesure où ils ont travaillé pour l'ensemble, où ils ont représenté des idées et des intérêts généraux, et l'on est forcé de reconnaître que ce principe, si vrai en lui-même, l'a conduit parfois, surtout dans ses premiers écrits, à trop laisser dans l'ombre la part des facteurs individuels de l'histoire, le rapport qui existe entre l'œuvre accomplie par les individus et les circonstances particulières de leur vie. Dans ses propres déclarations à ce sujet on aperçoit bien cette lacune : « On ne doit pas croire, dit-il (1), que la considération des faits généraux fasse du tort aux individus; il reste encore pour eux un vaste champ sur lequel ils peuvent s'agiter avec leurs intérêts et leurs motifs subjectifs; il reste encore dans l'histoire assez d'éléments finis et bornés, fortuits et arbitraires, qui résistent à toute étude rationnelle. » Il semblerait, d'après ce passage, que tout ce qui est individuel est déraisonnable et indifférent pour l'histoire, bien qu'on doive reconnaître la vérité de ce que Baur ajoute : c'est que l'individuel ne serait rien *sans* le général et que tous les personnages historiques ne seraient pour nous que des noms, si ce que chacun d'eux a fait et pensé n'était, en définitive, une pensée appartenant à l'essence même de l'esprit. Par réaction contre la tendance

(1) *Dreieinigkeit*, I, XIX.

à faire dériver autant que possible de motifs personnels, d'expériences ou de caprices individuels, tout ce qui est important dans l'histoire, Baur se place avec insistance du côté opposé, et nous accorderons sans peine qu'il lui est arrivé parfois de ne pas faire assez ressortir l'individualité et l'activité propre des grands personnages de l'histoire. Mais cette suprématie du général sur l'individuel n'était pas chez lui, remarquons-le, une préférence arbitraire et capricieuse : elle tenait étroitement à sa propre hauteur morale, elle était l'expression naturelle de cette abnégation avec laquelle il se dévouait à des intérêts impersonnels et qui lui faisait juger la valeur d'un homme par la valeur seule des pensées qui remplissent sa vie. Elle était en outre, au point de vue scientifique, la conséquence de ce déterminisme que, bien avant Hegel, Schleiermacher avait enseigné à Baur. Enfin il ne faut pas oublier que la recommandation si souvent répétée d'expliquer les opinions des hommes par leur individualité et par les circonstances de leur vie est, dans la plupart des cas, tout à fait impraticable. Quels renseignements dignes de foi avons-nous donc — pour nous en tenir ici au domaine de l'histoire des dogmes — sur la personnalité et le développement individuel des hommes qui ont fixé ou élaboré les dogmes chrétiens dans les premiers siècles de l'Eglise et au moyen âge ? Si nous exceptons Augustin et un ou deux autres, nos informations à ce sujet, même pour les plus grands hommes de l'Eglise, sont tantôt absolument nulles, tantôt d'une extrême pauvreté. Et même dans les cas que nous avons exceptés, elles sont bien loin de suffire à la solution du problème dont il s'agit. Quant aux conjectures à l'aide desquelles on comble ordinairement cette lacune, les unes sont tout à fait incertaines, les autres sont beaucoup trop vagues pour expliquer réellement quoi que ce soit. Peut-on en vouloir à l'historien s'il s'en tient alors aux lignes générales et aux grandes données objectives de son sujet plutôt que de bâtir sur le sable mouvant des conjectures subjectives ? Et d'ailleurs, là même où les individus et leurs mobiles nous sont plus exactement connus,

ces grandes lignes de l'histoire ne sont-elles pas l'essentiel? N'oublions pas enfin que Baur lui-même s'est appliqué toujours plus à se corriger dans ses écrits du défaut qu'on lui reprochait. Il reconnaît expressément quelque part (1) que « pour arriver à la pleine réalité de la vie historique, il faut que l'écrivain se plonge aussi profondément que possible dans l'élément particulier, individuel, concret, des phénomènes de l'histoire ». Le talent de pénétrer dans la vie individuelle ne lui manquait d'ailleurs en aucune façon, comme il l'a montré par de nombreux exemples dans ses histoires de l'Eglise et des dogmes, et tout particulièrement dans son *Histoire de l'Eglise au* XIX[e] *siècle*. Enfin si l'élément biographique et psychologique de l'histoire le laissait assez indifférent, il était très attentif au contraire à ce qu'il y a de *caractéristique* dans les opinions et les partis. Que l'on compare seulement ses travaux avec ceux de Neander et d'autres prédécesseurs, et l'on verra quels services il a rendus aussi en ce sens et combien il a le droit de reprocher précisément à Neander (2), l'historien de la subjectivité pieuse, de méconnaître cet élément caractéristique, de rendre faiblement la physionomie des doctrines ou des partis les plus originaux.

Cette remarque m'amène au point sur lequel la manière de Baur, dans la tractation de l'histoire des dogmes, me paraît avoir le plus besoin d'être corrigée et complétée. Nous avons déjà noté, dans son premier écrit relatif à l'histoire de la religion, la tendance à chercher dans les représentations religieuses des idées philosophiques qui n'y sont pas toujours contenues au même degré et aussi explicitement que le pensait Baur. Sans doute, l'influence de Schleiermacher aurait été bien propre à combattre cette tendance, et en effet nous voyons Baur, dans un de ses premiers travaux de Tubingue (3), déduire le gnosticisme (et quel système se prêtait mieux à l'abus que nous signa-

(1) *Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung*, p. 268.
(2) *Ibidem*, p. 224, 226.
(3) *Tübinger Zeitschrift für Theologie*, I, p. 229.

lons ?) de certains « sentiments fondamentaux » qu'il définit comme la conscience profonde des limites de la nature humaine et la conscience non moins vive d'une nature supérieure qui a précédé cette limitation. Mais il était bien loin, même alors, d'étudier les représentations religieuses à ce point de vue, et de les ramener avant tout à la conscience pieuse, et en second lieu seulement aux idées générales qui agissent sur la vie religieuse. En tout cas, l'exemple donné par Hegel dans sa philosophie de la religion, l'emporta sur l'influence de Schleiermacher, et nous voyons Baur dans ses travaux sur l'histoire des dogmes se placer tout à fait au même point de vue intellectualiste que Hegel. Le rôle de la religion consiste pour lui à rendre claires à la conscience certaines idées, telles que l'unité de Dieu et de l'homme, la notion de Dieu comme esprit absolu, la nécessité de sa révélation dans l'esprit fini. « La conscience, dit Baur (1), est le terrain sur lequel l'idée se réalise ; l'idée et la réalité se comportent entre elles comme l'être et le savoir, l'objectif et le subjectif. Dans le savoir du sujet s'unissent la réalité et l'idée, le fini et l'infini, etc. » Parler ainsi, c'est ne pas tenir assez compte de l'originalité propre de la religion, de son caractère essentiellement pratique, et nous verrons plus tard que Baur lui-même l'a reconnu et a modifié assez profondément sa première manière. D'ailleurs, le point de vue personnel de Baur dans ses deux ouvrages sur la Rédemption et la Trinité (voir les derniers chapitres de ces écrits) est le même que j'ai résumé plus haut d'après le livre contre Mœhler et celui sur la *Gnose chrétienne*. Je ne puis naturellement ici entrer dans le détail de ces grandes monographies dogmatiques dont j'ai dû me borner à indiquer la méthode et l'esprit.

(1) *Dreieinigkeit*, II, p. 998.

CHAPITRE III

RECHERCHES HISTORIQUES ET CRITIQUES SUR LE CHRISTIANISME PRIMITIF ET SUR LES LIVRES DU NOUVEAU TESTAMENT. — GRANDS TRAVAUX D'ENSEMBLE SUR L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE. — CONCLUSION.

En même temps qu'il publiait les premiers des travaux dont nous venons de parler, Baur commençait ces recherches historiques et critiques sur l'Eglise primitive et sur les écrits du Nouveau Testament qui jouent un si grand rôle dans l'histoire de la théologie contemporaine. Ces recherches concernaient d'abord des points de détail dont l'étude était imposée à Baur pour la préparation de ses cours; mais elles prirent ensuite des proportions toujours plus vastes et le conduisirent à des résultats auxquels il était loin de penser lui-même à l'origine (1). Comme, dans ses cours sur le Nouveau Testament, il se borna longtemps à l'exégèse des *Actes des Apôtres* et des *Epîtres aux Corinthiens*, ce furent ces écrits et les parties de l'histoire de l'Eglise qui s'y rattachent qui firent le sujet de ses premiers travaux littéraires en ce domaine. Après avoir déjà en 1829, dans une dissertation sur le discours d'Etienne (*Actes des Apôtres*, chap. VI), expliqué le but et le plan de ce discours qui est important pour l'intelligence du livre des *Actes*, il montra dans une autre dissertation (1831) que le parti judéo-chrétien des Ebionites n'était

(1) *Die Tübinger Schule*, 2e édit. p. 17.

qu'un rejeton chrétien de l'essénisme; et dans la même année il posa les premiers fondements de son système historique en publiant la remarquable étude intitulée : *Le parti de Christ à Corinthe, l'opposition du christianisme de Pierre et de celui de Paul dans la primitive Eglise, l'apôtre Pierre à Rome* (1). D'un point tout à fait spécial, ce mémoire arrive à des résultats de la plus haute importance. Baur y prouve, d'après les deux épîtres aux Corinthiens et la polémique dont elles sont pleines, que Paul avait affaire à Corinthe à un parti judéo-chrétien très influent, qui, s'appuyant sur les apôtres de la Palestine (2), combattait l'autorité apostolique de Paul et s'efforçait de substituer à son christianisme universaliste un christianisme particulariste et judaïsant. Il rattache à cette polémique les autres vestiges du même conflit qui se trouvent chez un Papias, un Hégésippe, et surtout dans les *Homélies Clémentines* dont Baur a le premier bien compris la tendance et la valeur, et dans lesquelles, dès cette époque, il a reconnu l'apôtre Paul sous le masque du mage Simon. Il explique enfin par les mêmes luttes de partis la légende de l'épiscopat romain de Pierre et démontre (par des arguments que les recherches ultérieures n'ont pu que confirmer) le caractère apocryphe de cette tradition qui remonte à la première moitié du second siècle et qui est encore aujourd'hui le fondement ostensible de la papauté et de toutes ses prétentions. Si importantes que ces découvertes fussent en elles-mêmes, et si graves que fussent les conséquences qui y étaient contenues, leur auteur était bien éloigné encore de l'étendue de coup d'œil historique et de la rigoureuse précision de critique à laquelle il devait atteindre plus tard. Pour ce qui regarde en particulier les écrits du Nouveau Testament, sa critique ose ici à peine de premiers et timides coups d'aile. Baur rejette

(1) *Tübinger Zeitschrift*, 1831, IV, p. 61-206, Cf. 1836, IV, 1 et suiv.

(2) A tort, ou du moins avec un droit douteux, pensait encore Baur à cette époque.

bien la seconde Epître de Pierre, depuis si longtemps contestée, mais il admet la première, bien qu'il en apprécie la tendance d'une manière très juste et que cette appréciation fût suffisante pour le faire conclure à l'inauthenticité. Il admet de même l'Epître aux Philippiens, et il va jusqu'à prendre expressément la défense des derniers versets de l'Epître aux Romains : il accepte encore comme historique le récit des *Actes* sur le mage Simon. Baur s'était exprimé avec plus de liberté, quelque temps auparavant (1), sur un autre passage des *Actes*, et avait traité d'addition légendaire ce qu'ils racontent du don des langues à la fête de la Pentecôte. Mais ce n'étaient là que des détails d'importance relativement secondaire, et notre écrivain ne marchait pas encore avec fermeté sur une route où du moins il était entré déjà. En l'année 1833, lorsque l'auteur de ces lignes entendit le cours de Baur sur les *Actes*, le professeur ne contestait encore ni l'authenticité ni la valeur historique de ce livre. A la vérité, il y reconnaissait des erreurs de détail et des éléments mythiques; il mettait en doute certains récits de miracles ou cherchait à les ramener à des faits naturels par l'élimination des parties légendaires; il abandonnait l'Ascension comme fait extérieur et visible; il faisait remarquer la couleur idéalisante et peu historique des cinq premiers chapitres du livre, le double emploi des récits aux chapitres III et suivant, et au chapitre V, les contradictions et les invraisemblances dans l'exposé de la conversion de Paul, etc. Mais en même temps, si du moins nous comprenions bien notre maître, il maintenait comme faits historiques la résurrection de Jésus et son élévation au ciel, et il ne voyait pas encore de contradiction entre le second chapitre de l'Epître aux Galates et le quinzième du livre des *Actes*. En un mot, l'exégète était seulement alors en train de se faire sa méthode, mais il ne la possédait pas encore assez pour traiter dans le même esprit toutes les parties de sa tâche : sa critique n'était qu'à moitié libre,

(1) *Tübinger Zeitschrift*, 1830, II, p. 75 et suiv.

dominée toujours pour l'autre moitié par les préjugés de la tradition; d'excellentes vues de détail n'avaient pas encore abouti à une vue claire, complète, logique, de l'ensemble.

La critique de Baur paraît déjà bien plus mûre dans un écrit dont l'occasion lui fut fournie par ses recherches relatives à la gnose, celui sur les *Épîtres dites pastorales* (1835). Ce qui fait l'importance de ce travail, ce n'est pas seulement qu'il motive avec bien plus de force le jugement d'inauthenticité que Schleiermacher, par une singulière inconséquence, n'avait porté que sur l'une de ces épîtres, tandis qu'Eichhorn et de Wette l'avaient rendu sur toutes trois ; — ce n'est pas nonplus seulement la démonstration positive fournie par Baur des circonstances historiques et de l'époque précise au milieu desquelles ces épîtres virent le jour. C'est surtout la pleine et nette conscience de la tâche que doit remplir la critique historique et littéraire et des moyens dont elle dispose. Ces principes étaient exprimés là pour la première fois avec rigueur et appliqués avec le succès le plus éclatant à une question donnée. Le seul bon moyen de terminer la discussion sur l'origine des Epîtres pastorales, c'est, dit Baur, de mettre l'état de l'Eglise, dont elles nous offrent le tableau, en présence des autres faits connus de l'histoire des deux premiers siècles : on déterminera, par cette comparaison, la place qui leur appartient dans l'ensemble des débats religieux de l'époque. Il n'y a pas d'autre moyen, pense-t-il, de s'élever au-dessus des hypothèses subjectives et d'arriver à un résultat objectif et valable. Or, que trouvons-nous dans les Épîtres pastorales? La description de certaines hérésies, qu'elles combattent, et l'indication d'une certaine situation des partis, de certaines institutions ecclésiastiques, qu'elles supposent. Baur établit de la sorte que ces épîtres sont dirigées contre le gnosticisme, en particulier contre celui de Marcion, qu'elles contiennent des traces évidentes d'institutions et d'opinions propres au second siècle, et que, tout en étant essentiellement pauliniennes, elles observent à l'égard du parti judaïsant une attitude iré-

nique et conciliante. Et apres avoir énuméré tous les autres indices de leur tardive origine, il conclut que ce sont des œuvres du milieu du second siècle qui, pour atteindre le but indiqué, furent attribuées à l'apôtre dont elles portent le nom. Mais, pour cela même, bien loin de les traiter de produits sans valeur, il veut qu'on les regarde comme « des témoins parlants des sérieux combats par lesquels devait passer une Eglise si faible à ses débuts, ayant à lutter contre tant d'éléments hostiles, partagée et déchirée par de si violentes dissensions intestines ». La suivre à travers ces péripéties, « se frayer péniblement un chemin à travers les restes épars et les débris de ces vieux âges », y retrouver les pierres dispersées au moyen desquelles l'histoire peut reconstruire l'édifice du passé, telle est la pensée qui guide sa critique, et l'étude sur les Epîtres pastorales est un pur et brillant spécimen de sa méthode dans une question spéciale et dans un cadre limité.

Les applications plus générales que devaient avoir cette pensée et cette méthode, les importantes modifications qu'elles devaient amener dans la critique des livres du Nouveau Testament, tout cela pouvait déjà se pressentir d'après certaines indications de l'essai dont il s'agit et de la *Déclaration* provoquée au sujet de cet écrit par la *Gazette évangélique* (1), comme aussi d'une étude *Sur le but et l'occasion de l'Épître aux Romains* (2). Le but de Paul en cette épître a été, selon Baur, de combattre les préjugés du judéo-christianisme romain contre l'universalisme paulinien et en particulier le mécontentement que cette entrée en masse des païens dans le règne messianique faisait éprouver à l'Israélite jaloux de ses privilèges religieux. Cette vue, incontestablement juste, quoique peut-être un peu exclusive, n'avait pas seulement l'avantage de faire rentrer dans le domaine de l'histoire vivante un livre qu'on en avait trop écarté, comme s'il n'était qu'une sorte de résumé général de la dogmatique paulinienne : sejoignant

(1) *Tübinger Zeitschrift*, 1836, III, p. 179 et suiv.

(2) *Tübinger Zeitschrift*, 1836, III, p. 59-178.

à d'autres indices, elle jetait un jour inattendu sur la vie d'une communauté appelée à jouer plus tard un si grand rôle, et par là même sur l'état intérieur de toute la primitive Eglise. D'un autre côté, Baur déclarait inauthentiques les chapitres XV et XVI de l'Epître aux Romains ; il faisait descendre la première Epître de Pierre, précédemment admise par lui, à la même époque que les Epîtres pastorales ; il montrait que le livre des *Actes*, dans une intention bien arrêtée d'apologétique paulinienne, faisait un tableau peu fidèle de l'activité apostolique de Paul, et particulièrement de son séjour à Rome ; il contestait résolument l'authenticité des Epîtres aux Philippiens et aux Ephésiens et indiquait tout au moins ses doutes sur celle de quelques autres épîtres pauliniennes ; un peu plus tard (1), il range, outre les Epîtres pastorales, les *Actes des Apôtres*, l'Epître aux Philippiens et celle aux Hébreux, dans le nombre des « écrits de tendance », qui ont pour but la conciliation entre le paulinisme et le judéo-christianisme. Nous voyons par là jusqu'où l'avait déjà conduit sa méthode critique pour cette partie des écrits du Nouveau Testament. En revanche, il n'avait encore fait en ce temps-là aucune recherche approfondie sur les Evangiles. A propos de l'Evangile de Marc seulement, il exprime l'opinion que c'est le plus récent des trois synoptiques et qu'il a été écrit à Rome sous l'influence des partis qui y existaient alors (2). Mais quand la *Gazette évangélique* l'accusa d'être d'accord avec Strauss pour rejeter l'Evangile de Jean, il repoussa d'un ton indigné cette accusation comme une calomnie, déclarant qu'il ne s'était permis aucun jugement sur l'autorité historique du quatrième Evangile, non seulement parce que dans ses recherches il n'était pas encore parvenu jusque-là, mais aussi parce qu'il n'avait absolument aucun intérêt à contester cette autorité (3). Il a confirmé plus tard cette dé-

(1) *Tübinger Zeitschrift*, 1838, III, p. 141 et suiv.
(2) *Die sogenannten Pastoralbriefe*, p. 100 et suiv.
(3) *Tübinger Zeitschrift*, 1836, III, p. 201 et suiv.

claration dans son cours sur l'histoire de l'Eglise au XIX[e] siècle (1) avec une franchise à laquelle bien des maîtres ne se croiraient pas tenus devant leurs élèves, mais qui certes n'a pas diminué le respect que Baur inspirait aux siens. « Quand parut le livre de Strauss sur la *Vie de Jésus*, leur dit-il, j'aurais pu aussi peu le défendre que le combattre, parce que les connaissances spéciales nécessaires pour cela me manquaient encore. » Malgré le courage avec lequel il s'était avancé dans le champ de travail qu'il avait choisi en premier lieu, et bien qu'il se rendît un compte très clair des principes qui le dirigeaient, il était donc bien loin encore d'avoir parcouru tout le domaine de l'ancienne littérature chrétienne et d'avoir ainsi une vue historique complète, pour l'ensemble et pour les détails, de l'époque dont il s'agit.

Mais, en ces années-là précisément, la question des Evangiles était mise à l'ordre du jour des discussions théologiques par la *Vie de Jésus* de Strauss. Il était impossible qu'une critique si hardie, si magistrale, et qui avait tant d'affinités avec la sienne, n'excitât pas chez Baur l'intérêt le plus vif et n'obtînt pas son approbation à beaucoup d'égards. En tout cas, l'idée ne lui serait jamais venue de mettre en doute le droit d'une critique pareille au sein de la théologie protestante. Cependant, comme je l'ai déjà montré ailleurs (2), il y avait une trop grande différence de point de départ et de méthode entre les deux savants pour que Baur pût adhérer sans réserve aux conclusions du jeune critique, son ancien élève et son ami. La tâche entreprise par Strauss consistait, avant tout, à écarter des récits évangéliques les éléments légendaires, à dégager la figure de Jésus de l'illusion du merveilleux dont ces récits l'avaient entourée, à rendre Jésus à la nature et à l'histoire en combattant les préjugés du dogma-

(1) *Kirchengeschichte des XIX[ten] Jahrhunderts*, p. 397.

(2) Voir plus loin, les § II et III de l'étude sur *l'Ecole de Tubingue* qui est antérieure d'une année (1860) à la présente étude sur *Christian Baur* (1861).

tisme supranaturaliste : il pouvait donc, à son point de vue d'alors, se contenter de l'explication qui attribue le caractère mythique de ces récits à la légende chrétienne populaire inspirée par des motifs religieux et par les souvenirs de l'Ancien Testament. Baur, en sa qualité d'historien, trouvait cette explication vague et insuffisante; il aurait voulu une indication plus précise des circonstances de parti et d'opinion au milieu desquelles ces récits s'étaient produits; il blâmait Strauss de ne pas mettre, à la place de ce qu'il regardait comme contraire à l'histoire, un essai d'exposé de la manière dont les choses s'étaient réellement passées. Mais pour arriver à ce résultat, il faut, selon Baur, commencer, non par la critique des faits rapportés, mais par celle des écrits qui les rapportent. En d'autres termes, il faut d'abord s'enquérir de la tendance et du caractère de ces écrits et s'assurer, par une étude attentive, de leur valeur plus ou moins historique. Puis, au cas où cette valeur paraîtrait douteuse, il faut examiner si les vues, les intérêts, les opinions de l'époque où ils furent composés ne se reflètent pas dans ces ouvrages avec assez de clarté pour rendre facile la détermination de cette époque : en ce cas, ils retrouveraient comme renseignements de premier ordre pour le temps où ils furent écrits la valeur qu'ils auraient perdue comme sources d'information pour l'époque dont ils traitent expressément. Le passage où Baur s'est exprimé sur ce sujet le plus nettement — et, il faut l'avouer, en faisant trop ressortir la différence entre lui et Strauss — se trouve dans l'introduction à ses *Recherches critiques sur les Evangiles canoniques.* Il y signale comme la plus grande originalité et en même temps comme le plus grand défaut du livre de Strauss le fait qu'il donne une critique de l'histoire évangélique sans donner une critique des Evangiles. Il reconnaît en même temps que cette méthode critique répondait tout à fait à la pensée du temps où le livre parut; il appelle ce livre « le fidèle miroir où se reflétait en perfection la conscience critique de l'époque », et il applique à son auteur le mot de Schelling sur Fichte : « S'il a été

haï de son époque, c'est qu'elle n'avait pas la force de regarder dans le miroir de cette philosophie sa propre image qu'il lui présentait sans malice, mais avec force et franchise. » Toutefois, si en ce sens Baur avouait hautement et sans hésitation le service rendu par Strauss, s'il jugeait que les innombrables essais pour maintenir contre lui les vues traditionnelles sur l'histoire évangélique étaient tous, sans exception, faibles et manqués, s'il trouvait aussi blâmables que pitoyables « les cris passionnés, la polémique violente et tumultuaire » qui s'étaient élevés de toutes parts contre la *Vie de Jésus*, il ne mit pas moins d'insistance à reprocher à la critique de Strauss le caractère purement négatif de ses conclusions. Le mérite de son livre, déclarait-il, est uniquement dans le fait d'avoir, avec une incomparable vigueur, convaincu son époque d'ignorance, d'avoir montré, avec une noble franchise et une complète absence de préjugés, sans ménagement et sans concession, quels étaient, sur les récits des Evangiles, les résultats les plus récents de la critique historique. Que si l'on veut quelque chose de plus positif, il faut avant tout commencer par la critique des écrits; il faut questionner chaque écrivain sur son individualité et son originalité littéraire, chercher à deviner le secret de sa pensée, et pour cela se replacer dans le courant des idées de l'époque à laquelle ces livres appartiennent. Baur demandait donc, en un mot, que les résultats négatifs de l'explication mythique fussent complétés par une reconstruction positive du développement historique de l'ancienne Eglise. Et, pour atteindre ce but, il voulait utiliser comme sources historiques les récits légendaires et les écrits supposés, parce que souvent de telles compositions jettent la lumière la plus vive sur l'état des esprits et des partis au moment où elles ont vu le jour. Tout cela s'accorde parfaitement avec la méthode critique de Baur, telle qu'il l'avait inaugurée bien avant la *Vie de Jésus* : aussi n'hésita-t-il point sur l'attitude qu'il devait prendre à l'égard de cette œuvre. Dans une lettre du 10 février 1836, c'est-à-dire au moment même où le livre de Strauss venait

d'être achevé (1), il s'en explique très clairement. La grande question, dit-il, est de savoir si les principes dont part Strauss et les conséquences qui en dérivent sont justes ou non, et sur ce point on doit lui rendre pleine justice. Le livre ne contient rien de précisément nouveau, il ne fait que marcher sur une route où l'on était entré bien avant lui, mais il va jusqu'au terme : il tire les conclusions de prémisses dès longtemps posées. La terreur panique causée par ce livre montre seulement combien est rare cette conséquence dans la pensée qui est précisément la force de Strauss. Mais en même temps Baur exprime déjà dans cette lettre le regret que la critique constructive ne succède pas dans cet ouvrage à la critique destructive, et que particulièrement la personne de Jésus y soit trop effacée. Ce n'était pas d'ailleurs la première fois qu'il faisait des objections de ce genre aux explications mythiques de l'histoire biblique. On le voit, dans une lettre de 1826, blâmer de Wette du caractère trop négatif de sa critique de l'histoire juive : il lui reproche de se borner à montrer par l'examen interne de chaque récit les invraisemblances et les contradictions dont il souffre, sans chercher, comme doit le faire toute vraie critique, à mettre quelque chose de positif à la place de ce qu'il détruit. Il ne voulait pas qu'on enchaînât la critique par l'autorité de la routine et de la tradition; mais son sens historique n'était pas satisfait aussi longtemps que la critique se bornait à éliminer les éléments légendaires sans les remplacer par une esquisse de l'histoire réelle, au moins dans ses traits principaux.

Mais si la différence qui existe en ce sens entre la critique de Baur et celle de Strauss dans sa première *Vie de Jésus* est incontestable, nous n'en devons pas moins mettre à très haut prix le service que cet ouvrage rendit au fondateur de l'école de Tubingue. Il reconnaît lui-même

(1) Le premier volume de la *Vie de Jésus* de Strauss parut en mai 1835, le second en janvier 1836. (*Trad.*)

expressément (1) que ce livre a été un anneau nécessaire dans la chaîne de la critique moderne. Il fait remarquer avec raison qu'une critique tout à fait libre et sérieuse des écrits du Nouveau Testament n'était possible qu'après un examen rigoureux de leur contenu, de nature à dissiper tout faux intérêt subjectif. Une critique aussi libre, aussi dégagée que celle de Strauss, une rupture aussi décisive avec les opinions courantes sur la crédibilité de l'histoire évangélique, c'était là un fait qui devait exercer une influence considérable sur la critique des écrits eux-mêmes et apprendre à les examiner avec plus d'indépendance et de hardiesse. C'est bien là le service que la *Vie de Jésus* a rendu, non seulement à d'autres, mais à Baur lui-même. Il fallait d'abord faire place nette, il fallait écarter les surcharges dont la tradition avait recouvert l'histoire des origines chrétiennes, il fallait que cette opération fût achevée pour qu'on pût concevoir et exécuter le plan de retrouver la forme primitive de l'édifice. De ces deux tâches, la première avait été exécutée dans la *Vie de Jésus* de la manière la plus complète et avec une critique inflexible : la seconde était celle qui allait devenir la grande œuvre de Baur.

Le point sur lequel il concentra tout d'abord ses études, ce fut l'Evangile de Jean. On trouve en effet dans cet Evangile une originalité d'écrivain très accusée, une manière d'écrire l'histoire qui révèle de très vives préoccupations dogmatiques. Ici l'explication mythique devenait insuffisante, ici Baur estimait qu'on devait reconnaître une part de vérité à des théories opposées à celles de Strauss, à Weisse et même à Bruno Bauer. Dans les leçons qu'il faisait à cette époque sur cet Evangile, il développa pour la première fois les idées qui plus tard — dès que l'achèvement de son vaste ouvrage historique sur la Trinité lui en laissa le loisir — devinrent le sujet d'une dissertation considérable qui fait époque dans l'histoire de la

(1) *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, p. 51, 71.

critique des Evangiles (1). En 1845 avait paru, comme nous l'avons déjà dit, l'autre grande œuvre critique de Baur, le livre sur l'apôtre Paul (2), où l'auteur a utilisé plusieurs de ses anciennes recherches. Cet ouvrage traite en trois parties de la vie, des écrits et de l'enseignement de l'apôtre. Dans la première partie les *Actes des Apôtres* sont soumis à une critique rigoureuse; des doutes sérieux sont élevés contre un bon nombre des récits qu'ils renferment, et le livre entier est convaincu d'être, non un travail purement historique, mais une œuvre à tendance dogmatique et apologétique. Dans la deuxième partie, Baur traite des épîtres attribuées à Paul et en garde quatre seulement comme authentiques, celles aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains. La troisième partie est consacrée à la doctrine de Paul. Le livre sur l'*Evangile de Marc* (3) est un complément des *Recherches critiques sur les Evangiles.* C'est aussi pour défendre, continuer ou compléter ces recherches que Baur a écrit la brochure contre Thiersch (1846), une partie de la *Lettre à Hase* (1855), l'*Ecole de Tubingue* (1859, 2e édit. 1860) (4) et de nombreux articles dans les *Annales théologiques* (5) et dans la *Revue* d'Hilgenfeld (6). On trouve, dans les deux revues que nous venons de nommer, des articles de Baur sur quelques écrits du Nouveau Testament auxquels il n'avait pas consacré précédemment d'étude spéciale, comme les Epîtres johanniques, l'Apocalypse, la première Epître de Pierre. D'autres essais dont nous parlerons plus loin sur certaines parties de l'histoire ou de la littérature de la primitive Eglise ont un lien étroit avec les travaux de Baur sur la critique du Nouveau Testament.

(1) *Theologische Jahrbücher*, 1844. Reproduit dans les *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, 1847.

(2) *Paulus, der Apostel Jesu Christi.* 2me édition, 1866.

(3) *Das Markusevangelium*, 1851.

(4) *Die Tübinger Schule.*

(5) *Theologische Jahrbücher* 1842 à 1857.

(6) *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, fondée en 1858.

Dans mon Essai sur l'école de Tubingue (1), j'ai déjà parlé du système historique présenté par Baur dans ces nombreux écrits, d'un côté pour en exposer la pensée fondamentale et les principaux résultats, de l'autre pour en établir la valeur scientifique. Si incontestable que soit cette valeur, il restait encore dans les travaux de Baur, tels que nous les avons mentionnés jusqu'ici, une lacune sensible. Nous n'avons signalé que le judéo-christianisme, le paulinisme et les circonstances qu'amena la lutte de ces deux éléments. Mais cette lutte, cette opposition est elle-même quelque chose de dérivé : quelle est la donnée originale commune aux deux partis et antérieure à cette opposition? En d'autres termes, quelle idée devons-nous avoir du fondateur du christianisme, de sa doctrine et de son œuvre? Baur n'avait directement répondu à cette question, ni dans son livre sur l'apôtre Paul, ni dans celui sur les Evangiles. Ce n'est pas qu'il en méconnût l'importance ; nous avons vu plus haut qu'il reprochait à Strauss de ne pas donner une explication satisfaisante de la personnalité historique de Jésus. Mais il était dans la nature de Baur d'avancer toujours pas à pas et de résoudre définitivement les problèmes dont il avait entrepris l'étude avant de commencer quelque chose de nouveau. Il ne voulut donc pas aborder la question dont je parle avant d'être parfaitement renseigné sur les sources de l'histoire évangélique et sur le caractère de l'âge apostolique et post-apostolique. Toutes les instances de ses adversaires ne réussirent pas à le détourner de cette marche prudente. C'est seulement dans les grands exposés sur l'histoire de l'Eglise, auxquels il consacra surtout les neuf dernières années de sa vie, qu'il donna le dernier résultat de ses recherches sur le christianisme primitif et sur les écrits du Nouveau Testament.

Déjà parmi les anciens travaux de Baur, on en trouverait plusieurs qui dépassent le domaine dont nous venons de nous occuper ; il savait trouver le temps de recherches

(1) Voir plus loin, p. 103 et suiv.

originales dans tout le vaste champ de l'histoire aussi bien que celui de la concentration persévérante sur un sujet spécial. C'est ainsi qu'il a traité le problème des rapports de la philosophie ancienne avec le christianisme dans les monographies étendues sur *Apollonius de Tyane* (1) et sur *l'élément chrétien du platonisme ou Socrate et Christ* (2), et beaucoup plus tard dans l'essai intitulé : *Sénèque et Paul* (3). C'est ainsi que l'ouvrage de Rothe sur les commencements de l'Eglise chrétienne devint l'occasion du mémoire sur *l'Origine de l'épiscopat* (4) où sont aussi étudiés avec détail plusieurs écrits de l'antiquité chrétienne, comme les Constitutions apostoliques et les Épîtres d'Ignace. La démonstration qu'il avait donnée de l'inauthenticité et des tendances catholiques et hiérarchiques de ces Épîtres fut complétée plus tard dans sa réplique à Bunsen, intitulée : *les Épîtres d'Ignace et leur récent critique* (5). A côté de nombreux articles sur l'exégèse et la critique du Nouveau-Testament et parallèlement aux grands ouvrages sur les mêmes sujets dont j'ai parlé plus haut, Baur publiait dans les *Annales théologiques* quantité de recensions ou de dissertations originales : Contributions critiques pour servir à l'histoire de l'ancienne Eglise (1845, p. 204 et suiv.). La Notion de la philosophie chrétienne et les principales périodes de son développement (1846, p. 29 et suiv., p. 183 et suiv.). Le Principe et le Caractère de la doctrine réformée (1847, p. 309 et suiv.; 1848, p. 419 et suiv.). L'Essence du protestantisme (1847, p. 506 et suiv.). Le Principe du protestantisme et son développement historique (1855, p. 1 et suiv.). Le Syncrétisme de Calixte (1848, p. 143 et suiv.). La Mystique protestante (1848, p. 453 et suiv.; 1849, p. 85 et suiv.). Le Montanisme (1851, p. 538 et suiv.). Baur ayant eu dès le début de sa carrière académique à

(1) *Tübinger Zeitschrift*, 1832, IV.
(2) *Ibidem*, 1837, III,
(3) *Hilgenfeld's Zeitschrift f. Theol.* 1858, II, III.
(4) *Tübinger Zeitschrift*, 1838, III.
(5) *Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker.*

enseigner l'histoire de l'Eglise dans toutes ses périodes, il lui avait été facile d'aborder aussi comme écrivain ce grand sujet par les côtés les plus divers. Il n'en sentit que mieux l'obligation, après avoir achevé pour l'essentiel ses travaux de critique et d'histoire du dogme, de les compléter et de les subordonner à un grand ensemble en essayant d'exposer l'histoire entière de l'Eglise. Il se mit aussitôt à l'œuvre. Son premier soin fut d'écrire une histoire de l'histoire ecclésiastique (nous n'en avons pas de plus détaillée, de plus approfondie et de mieux faite) qui en est en même temps la critique ; il intitula ce livre : *les Epoques de l'historiographie ecclésiastique* (1) (1852). Baur termine cet ouvrage en demandant (p. 247 et suiv.) que l'on quitte le point de vue pragmatique pour adopter le point de vue universel, que l'idée soit le principe d'action pour toute la série des phénomènes par lesquels se réalise l'histoire de l'Eglise chrétienne, et en parlant ainsi il définit exactement la manière dont il comprenait pour lui-même la tâche de l'historien. Il s'en acquitta d'abord en publiant *le Christianisme et l'Eglise chrétienne des trois premiers siècles* (1853, 2e *éd.*, 1863). Six ans après parut *l'Eglise chrétienne du commencement du* IVe *siècle à la fin du* VIe. Les autres volumes de son Histoire de l'Eglise ne furent publiés qu'après sa mort (2).

Ce qui fait l'importance de ces grands exposés historiques dans l'œuvre de Baur, ce n'est pas seulement leur étendue, ce n'est pas seulement le fait qu'ils touchent à des domaines que l'auteur avait auparavant laissés de côté ou n'avait abordés qu'en passant : on y remarque en outre un certain changement de point de vue et de méthode, changement que cette fois encore nous devons signaler comme un progrès. Si depuis l'époque où il avait commencé ses grands travaux sur l'histoire du dogme, son système religieux était, dans son ensemble, resté le même, il y avait deux points importants sur lesquels il s'était modifié. Nous avons

(1) *Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung.*

(2) Voir ci-dessus, page 14.

vu plus haut en lui un partisan décidé du déterminisme de Schleiermacher et du vieux dogme protestant de la grâce (deux théories que Baur avait trop de penchant à identifier) : le reproche qui revient le plus habituellement sous sa plume contre le système catholique, c'est celui de pélagianisme. Maintenant, nous le voyons prendre avec vivacité la défense de la doctrine luthérienne contre la doctrine réformée, dans l'intérêt de la liberté et de la conscience morale (1). Il demande à un panégyriste du dogme réformé comment il peut placer si haut un enseignement qui exclut toute liberté morale, toute notion de moralité, tandis que non-seulement le protestantisme est de sa nature rigoureusement moral, mais que c'est lui qui a proclamé le premier le principe de la libre subjectivité (2). Il combat même le synergisme de Mélanchthon en disant : « La notion de liberté ne se laisse pas éluder : si l'homme est libre, rien n'a de valeur spirituelle pour lui que ce qui a été posé comme son œuvre par son activité propre, que ce qui a pénétré dans sa conscience morale (3). » Il déclare que le protestantisme perdrait également son caractère original dans les deux cas, soit que l'homme ne se regardât pas comme un sujet se déterminant librement lui-même, soit qu'il ne reconnût pas sa dépendance absolue de Dieu pour tout ce qui concerne son salut (4). Et il voit précisément dans le rapport entre ces deux vérités le principe d'action qui produisit aux jours de la Réforme les deux grandes églises protestantes et qui dès lors a dominé le développement du protestantisme (5). Le pélagianisme lui-même est jugé avec plus de faveur qu'autrefois. « Avec la notion de liberté, dit Baur, s'ouvre immédiatement le domaine de la conception morale du monde, celui-là

(1) *Theologische Jahrbücher*, 1847, p. 366 et suiv.

(2) *Theologische Jahrbücher*, 1855, p. 23.

(3) *Theologische Jahrbücher*, 1855, p. 53.

(4) *Theologische Jahrbücher*, 1855, p. 16 et suiv. p. 50, p. 73 et suiv.

(5) *Theologische Jahrbücher*, 1847, p. 376 et suiv. p. 535 et suiv. 1855, p. 16, p. 74.

même que les théologiens ne désignent que sous le nom équivoque de pélagianisme (1). » Et dans son exposition de la controverse pélagienne, il entreprend une réhabilitation du pélagianisme qu'on n'aurait pas attendue de l'auteur du livre contre Moehler. « La doctrine de Pélage, dit-il, est une théorie si bien fondée qu'il est difficile de voir quelle objection on y peut faire si l'on ne veut pas renoncer au principe même de la vie morale : que tout ce que l'homme est dans son rapport avec Dieu repose sur sa propre et libre détermination. » En même temps qu'il abandonnait ainsi son ancien déterminisme, il se détachait aussi de plus en plus de cette conception trop exclusivement intellectualiste de la religion que nous avons dû constater plus haut. Dans les mêmes dissertations où il commence à combattre le déterminisme, Baur déclare que la racine la plus profonde du dogme protestant est dans une préoccupation religieuse et morale, dans la préoccupation du salut, et que le système réformé lui-même, en définitive, a pour point de départ cette préoccupation subjective. L'homme ne s'y dépouille de toute œuvre et de tout mérite, ne ramène tout à la causalité absolue de Dieu que pour recevoir d'elle la pleine certitude de son salut, que pour se retrouver d'autant plus qu'il se dépouille davantage (2). Et ce n'est pas seulement le protestantisme, c'est aussi le christianisme que Baur ramène à un besoin et à une relation pratique. Quand, dans son histoire de l'Eglise, il recherche l'originalité distinctive et le caractère propre de la religion chrétienne, il ne parle plus de l'unité de Dieu et de l'homme, et de la conscience de cette unité, mais simplement de la conscience morale et religieuse. L'intuition, la disposition fondamentale d'où le christianisme est sorti, c'est, dit Baur (3), une conscience religieuse pénétrée, obsédée du sentiment de l'oppression des choses

(1) *Theologische Jahrbücher*, 1855, p. 54.

(2) *Theologische Jahrbücher*, 1847, p. 374 et suiv. 1848, p. 426, 1855, p. 16 et suiv.

(3) *Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte*, p. 26 et suiv.

finies, mais dans ce sentiment même s'élevant à une hauteur sublime au-dessus des bornes étroites du fini, comme dans les béatitudes du sermon sur la montagne; c'est une pureté, une limpidité du sentiment moral sur laquelle Jésus ne se lasse pas d'insister, une justice parfaite qui s'attache, non à l'acte, mais à l'intention, non à la lettre, mais à l'esprit; c'est une conception morale de la religion qui exige cette justice parfaite comme condition absolue d'entrée au royaume de Dieu. « Le christianisme, dans ce qu'il a de plus primitif et de plus essentiel, est une religion purement morale; son mérite le plus original et le plus haut est précisément d'avoir un caractère absolument moral, de jeter ses racines dans la conscience morale de l'homme. » Ces hautes pensées ont pris corps sous la forme nationale de l'idée messianique, et c'est ce qui donne à la personne du Christ une importance décisive dans l'histoire du monde. En parlant avec une profonde intelligence historique de la préparation au christianisme (1) par le développment religieux du monde grec et du monde juif, Baur ne donne plus la première place aux transformations des idées et des théories, mais à celles de la conscience morale. L'historien s'est émancipé des tendances trop exclusivement spéculatives de l'hégélianisme, et par là même il est devenu plus capable de comprendre dans leur vraie nature les faits religieux que l'histoire de l'Eglise a pour objet d'exposer et d'apprécier.

Je ne crois pas me tromper en disant que les recherches de quelques autres savants n'ont pas été étrangères à ce développement de sa pensée. C'est précisément un des traits de caractère qui font le plus d'honneur à Baur de ne s'être à aucune époque de sa vie enfermé jalousement en lui-même, de n'avoir jamais dédaigné d'apprendre et de travailler à la rectification de ses propres vues. C'est aussi là ce qui rendait les relations scientifiques avec lui si fécondes : jamais il ne se contentait d'instruire les autres, il voulait avant tout s'instruire lui-même. En pré-

(1) *Dos Christenthum der drei ersten Jahrhunderte*, p. 5 et suiv.

sence d'hommes plus jeunes et de ses propres élèves, il ne pensait qu'à la recherche commune de la vérité, jamais à faire valoir sa supériorité personnelle. Néanmoins son développement scientifique resta toujours trop indépendant et trop original pour que le changement indiqué dans ses vues eût pu avoir lieu si la marche de ses propres recherches ne l'y avait conduit. Plus il remontait aux principes, plus il s'efforçait de ramener les caractères opposés des Eglises luthérienne et réformée au caractère commun du protestantisme, de remonter, par delà l'antithèse du judéo-christianisme et du paulinisme, au christianisme primitif, de comprendre, dans leur véritable originalité historique, la doctrine et la personne de son fondateur, plus il voyait clairement la nécessité de trouver des cadres assez larges pour y faire entrer le christianisme et le protestantisme dans tout le cours de leur histoire et dans toute la portée de leur action, mieux aussi il devait comprendre que les idées dogmatiques ou spéculatives n'ont qu'une valeur secondaire et transitoire : les inspirations directes de la conscience religieuse devaient dès lors passer pour lui au premier plan, et le souci de la liberté morale triompher de son déterminisme spéculatif.

Quoi qu'il en soit, il est incontestable que le point de vue auquel s'est placé Baur dans son histoire de l'Eglise a eu pour son œuvre d'excellents résultats. Cette conception de la religion pouvait seule lui permettre de ramener à leur cause commune les phénomènes si divers dont se compose l'histoire de l'Eglise et de rendre sensibles à tous leurs relations réciproques. Or, c'est précisément par là que Baur se distingue de tous ses prédécesseurs. Jamais jusqu'alors on n'avait eu un tableau à la fois aussi fidèle et aussi vivant du développement de l'Eglise dans tout le cours de son histoire. Auparavant on n'était que trop habitué à diviser en petits lots le vaste champ de l'histoire ecclésiastique ou à classer les faits sous certaines rubriques générales dont le parallélisme monotone dissimulait le véritable aspect des choses. Baur, au contraire, se plaît avant tout à faire sentir dans l'ensemble du mouvement

historique d'une époque le souffle d'un même esprit, à montrer chacun de ses facteurs déterminé par l'autre et réagissant à son tour sur lui. Il est tout à fait superflu de dire que l'œuvre de Baur ne le cède à aucune autre pour la solidité des recherches, pour l'érudition de détail, pour la mise à profit de toutes les ressources modernes. Avec son indépendance et sa précision critique ordinaire, il a sur beaucoup de points rectifié et complété les idées courantes; dans une foule de cas, il a rendu avec plus de force et d'exactitude que ses prédécesseurs certains faits historiques et mieux mis en lumière ce qu'il y a de caractéristique dans les convictions dogmatiques et morales des individus et des partis. Mais le mérite principal de son exposition, celui qu'il avait surtout à cœur d'atteindre, c'est encore une fois le soin de faire ressortir la chaîne des évènements, l'ensemble du mouvement historique. L'histoire de l'Eglise est traitée ici en grand style : partout les traits communs et déterminants sont mis en saillie; le détail et les faits de détail ne viennent qu'au second plan. On apprend dans cet ouvrage comment le développement du dogme marche de concert avec celui de la constitution ecclésiastique, avec les transformations du culte et des mœurs, comment tous ces faits sont déterminés par la situation de l'Eglise à l'égard du monde où elle vit et réagissent à leur tour sur elle. On y voit, par exemple, comment au second siècle l'Eglise catholique avec sa constitution épiscopale, d'un côté, la doctrine du Logos, de l'autre, sont nées d'un seul et même mouvement spirituel, des mêmes oppositions et des mêmes luttes; comment, plus tard, ce fut au même moment et par suite du même besoin d'unité que, la religion chrétienne étant arrivée à régner seule dans l'empire romain et le fondateur de cette religion à être regardé comme égal à Dieu, la représentation épiscopale de l'Eglise marqua sa tendance à l'unité dans le premier concile universel; comment un Augustin enseigna, non pas en précurseur du protestantisme, mais dans l'intérêt de l'Eglise et de la hiérarchie de son temps, ces théories de la culpabilité de l'homme et de la grâce

seule agissante de Dieu qui devaient plus tard se tourner contre le catholicisme; comment au moyen-âge le même supranaturalisme matérialiste se manifeste à la fois dans la science de l'Eglise et dans son culte, dans l'absolutisme hiérarchique de sa constitution et dans le légalisme tout extérieur de sa discipline; comment les mêmes causes amenèrent dans tous les domaines la décadence de l'Eglise du moyen-âge; comment les sectes réformatrices du treizième et du quatorzième siècle et les plus vigoureux soutiens des puissances ecclésiastiques d'alors, les ordres mendiants, durent leur naissance au même état général de l'Église et furent animés d'idées analogues, etc. En un mot, le souci continuel de Baur est de montrer dans chaque période de l'histoire de l'Eglise les forces agissantes et les intérêts cachés derrière la multiplicité des phénomènes, d'expliquer les faits extérieurs par ces mobiles intérieurs, et de nous faire reconnaître, dans l'ensemble du développement historique, le cours naturel des évènements, tel qu'il était déterminé d'avance, en dépit des accidents de détail, par le caractère propre de la religion chrétienne et par les circonstances au milieu desquelles elle entra dans le monde. L'idéal qui guidait l'auteur dès le début dans ses travaux se trouve pleinement réalisé dans le dernier de tous, dans les cinq volumes de son histoire de l'Eglise : la philosophie de l'histoire s'y combine avec l'empirisme historique ; elle ne reste pas en dehors et à côté du récit, mais le pénètre du dedans ; la connexion organique des faits se manifeste sans effort et le lecteur n'a jamais à craindre que la philosophie qui a rendu le regard de l'historien plus perçant et plus vif ait rien fait perdre à sa méthode de la rigueur qui la distingue. Je n'hésite donc pas, pour ma part, à signaler ce livre comme l'œuvre la plus accomplie de Baur au point de vue de l'art et de la méthode historique, bien que quelques-uns de ses travaux précédents aient une importance intrinsèque plus grande encore. En outre, dans cette histoire, comme dans la brochure intitulée : *l'Ecole de Tubingue*, et en général dans les écrits des dernières

années de Baur, l'exposition est devenue plus accessible à tous; la construction et la diction ne souffrent plus de la pesanteur qui dépare quelques-uns de ses précédents ouvrages; le style, qui avait toujours eu élan et plénitude, mais qu'obstruaient parfois l'immense érudition et les graves pensées, est devenu tout à fait clair et limpide. Préoccupé surtout du fond des choses, Baur n'attachait pas une très grande importance à la forme et ne la polissait pas avec un soin jaloux; mais il était loin de la négliger, et sur ce point, comme sur tous les autres, il n'a fait que progresser avec les années.

Il n'y a pas en effet de trait plus saillant dans la vie de Baur, et qui ressorte plus vivement de toute son activité scientifique, que ce progrès spirituel continu, que cette poursuite incessante du vrai qui ne le laissa jamais se reposer dans le paisible sentiment de la possession. Or, l'homme qui travaille ainsi pour lui-même sans relâche à rectifier, à étendre, à compléter son savoir, cet homme-là ne se proposera jamais pour but de fonder une école avec la mission de conserver intacte sa pensée et de jurer par son nom. Aussi Baur, dans la préface de son livre sur l'apôtre Paul, a-t-il très sérieusement décliné « l'honneur équivoque » d'être le fondateur et le maître d'une nouvelle école critique, ajoutant que ses principes critiques n'avaient aucune prétention à la nouveauté. Dans le même sens il déclarait plus tard à ses auditeurs (1) qu'il n'ambitionnait pas le titre de chef d'école et qu'il lui suffisait d'avoir contribué dans la mesure de ses forces à l'examen de la question la plus importante qui occupe l'époque actuelle. En même temps il exprimait à bon droit la conviction qu'aucun système sur les origines du christianisme ne s'imposerait à l'opinion aussi longtemps que le sien n'aurait pas été beaucoup mieux et beaucoup plus solidement réfuté qu'il ne l'avait été jusqu'alors. Cependant lorsque ses adversaires eurent inventé le nom d' « école de Tubingue », il laissa faire, et finit même par mettre ce

(1) *Kirchengeschichte des* XIX^ten^ *Jahrhunderts*, *p.* 399.

nom sur le titre d'un de ses écrits. Mais comme il se refusa toujours à prendre la responsabilité des ouvrages et des opinions d'autrui, il ne voulait pas davantage imposer à d'autres celle de ses propres travaux. Il était heureux de voir plusieurs de ses anciens élèves et d'autres qui ne l'avaient pas été, en même temps qu'ils témoignaient à sa personne affection et respect, adhérer à ses vues scientifiques avec intelligence et gratitude. Mais jamais il ne songea à restreindre l'indépendance de leurs recherches, jamais il ne régenta en maître ceux qui étaient assez forts pour trouver le vrai par eux-mêmes. Sa propre liberté d'esprit était trop entière pour qu'il eût l'idée d'attenter en quoi que ce fût à celle des autres. C'est précisément pour cela que le souvenir de Baur ne sera ni borné aux limites d'une école, ni lié à sa durée, mais qu'on pourra lui appliquer ce qu'il disait lui-même dans la dernière année de sa vie et comme sous le pressentiment de sa fin prochaine (1). Après avoir rappelé que, de ses disciples les plus chers, les uns étaient morts, les autres avaient été contraints d'abandonner la théologie et de se tourner vers d'autres champs d'études : « Où est donc, s'écrie-t-il, l'école de Tubingue, et que faudrait-il penser de son avenir, si elle ne reposait en définitive que sur ma tête blanchie et n'avait plus d'autre soutien que le faible reste de mes forces ? Et cependant, s'il m'est permis de citer ici le mot de l'apôtre, j'ose dire en mon nom et au nom de mes compagnons d'œuvre : ὡς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν (2). Et puisse ce mot rester vrai de tous ceux chez qui le véritable esprit de l'école, en dépit des obstacles et des préjugés contraires, survit dans sa force et s'exprime en toute franchise et liberté, dans quelque domaine que ce soit de la science et de la pensée ! » Ce que Baur appelle ici l'esprit de son école n'est pas autre chose que l'esprit de libre recherche, de critique rigoureuse, d'histoire purement scientifique et organique. Il n'a jamais songé, pas plus

(1) *Die Tübinger Schule*, 2e édit. p. 58 et suiv.

(2) Tenus pour mourants, et voilà que nous vivons, II, Cor., VI, 9.

que je ne songe moi-même, à revendiquer cet esprit comme un monopole pour lui et pour ses disciples : je me suis efforcé au contraire de montrer dans quel rapport il est, par ses vues et ses travaux, avec l'ensemble de la science contemporaine, et de faire voir comment il n'a été, dans son ordre d'études et à son rang, que l'un des collaborateurs à l'œuvre commune. Mais l'histoire lui devra le témoignage qu'il a introduit cet esprit dans un domaine où on ne l'avait admis auparavant que d'une manière bien timide et bien incomplète, qu'il a porté le flambeau de la critique dans des contrées jusqu'alors inexplorées, qu'il a contribué plus que personne à faire prévaloir une conception vraiment satisfaisante de l'origine et du développement historique de notre religion. Si quelques-uns des résultats de ses recherches devaient plus tard être abandonnés ou rectifiés par la science, les fondements de l'œuvre sont assez solidement établis pour rester l'une des acquisitions inaliénables de l'histoire. Et à supposer même que ces fondements dussent être ébranlés un jour, l'esprit de l'œuvre continuera d'agir au milieu de nous, sans être toujours reconnu comme tel, et sa force libératrice profitera aussi en définitive à la théologie qui s'est si longtemps et si violemment soulevée contre lui.

L'ÉCOLE DE TUBINGUE

L'ÉCOLE DE TUBINGUE

Le nom et les idées de l'école de Tubingue ont été connus relativement tard du grand public. Le fondateur de cette école avait déjà tracé les principales lignes de son système historique dans les années qui suivirent 1830, et vers 1845, il en avait déduit toutes les applications importantes dans des œuvres considérables. Les savants plus jeunes qui s'associèrent à lui avaient aussi, pour la plupart, fait déjà leurs débuts à cette époque, et, depuis les premières attaques qui furent dirigées contre Baur à l'occasion de la *Vie de Jésus*, de Strauss, la discussion ne cessa pas sur les questions que le professeur de Tubingue avait soulevées. Toutefois, pendant bien des années, ces recherches n'éveillèrent pas, même chez les théologiens, l'attention qu'elles méritaient, et les laïques restèrent presque toujours étrangers à des débats qui ne sortaient guère des livres et des revues théologiques et qui réclamaient tous les instruments de précision des spécialistes. La situation changea peu à peu lorsque Baur eut publié son livre sur *le Christianisme des trois premiers siècles* (1853), qui donnait dans un tableau d'ensemble ses vues sur le christianisme primitif. Mais ce n'est que depuis les dernières années de sa vie, et surtout depuis sa mort (1860), que ses idées se sont répandues en dehors du cercle étroit de ses disciples personnels et ont trouvé de nombreux adhérents parmi les théologiens et parmi les laïques, non

seulement en Allemagne, mais aussi en Suisse, en Hollande et dans la France protestante. En Angleterre même, un homme qui connaît bien la nouvelle critique allemande, un partisan décidé du système de Baur, R.-W. Mackay, a entrepris de le faire connaître à ses compatriotes (1). Je ne sais quel accueil ceux-ci ont fait au livre de M. Mackay; tout ce que je puis dire, c'est que, par le sérieux et la solidité du travail, par la clarté et l'élégance de l'exposition, il était digne du meilleur succès.

L'école de Tubingue a ceci de particulier qu'elle rompt expressément avec les traditions théologiques. Le fondateur de l'école et ses disciples étaient, il est vrai, des théologiens, et ce sont les travaux propres à leur science qui les ont engagés dans leurs recherches. Mais ces sujets, pour lesquels jusqu'alors on demandait une manière de procéder exceptionnelle, différente de la manière scientifique ordinaire, ils veulent les traiter à un point de vue non plus théologique, mais strictement historique. Cette école ne renonce pas pour cela à être une école théologique, à maintenir sa place et son droit au sein de la théologie protestante. Elle peut, au contraire, avancer pour sa justification que c'est l'esprit du vrai protestantisme de chercher la vérité historique, comme toute autre vérité, sans préoccupation étrangère, de ne pas faire dépendre la conviction scientifique de préjugés dogmatiques, mais au contraire de rectifier le dogme d'après le résultat de la recherche scientifique. Toutefois, nous n'avons pas, pour le moment, à nous occuper de cette question : je veux seulement ici exposer les principes de l'école de Tubingue et les résultats où elle est arrivée. Mais d'abord nous indiquerons la place de cette école dans l'histoire de la science.

(1) *The Tübingen School and its antecedents.* London, 1863.

I. — Le rationalisme.

On sait que l'ancienne théologie se comportait avec les textes et les récits de la Bible d'une manière aussi peu critique que le fait encore aujourd'hui la moderne orthodoxie. La collection des écrits bibliques passait pour être littéralement inspirée et par conséquent infaillible : douter de la haute origine d'un seul de ces livres, mettre en question la crédibilité de leur contenu semblait une impiété, un crime. Avec une telle idée de la Bible, la méthode exégétique était toute tracée. Interpréter les récits des Ecritures, en harmoniser les différentes données, défendre leur crédibilité dans l'ensemble et dans les détails, telle était la mission du théologien ; mais jamais, et sous aucun prétexte, il ne devait se permettre de contester la vérité d'un seul récit, l'exactitude d'une seule assertion, l'authenticité et l'inspiration d'un seul livre biblique. Pour la théologie du moyen âge, un tel office n'avait rien de trop étrange, parce que la science d'alors, dépourvue de critique et enchaînée à des autorités, n'en usait guère autrement avec les écrivains profanes. Plus tard même, quand le XV[e] et le XVI[e] siècle eurent commencé à émanciper la critique et eurent ouvert les voies à une historiographie scientifique, la théologie ne put de longtemps se soustraire à la manière traditionnelle de concevoir et de traiter les sujets dont elle s'occupe. Le protestantisme primitif, qui voulait se fonder uniquement sur les écrits bibliques, ne pouvait pas plus admettre un doute à leur égard que le catholicisme, ou plutôt il le pouvait moins encore. Quelques rares novateurs osèrent s'éloigner du chemin battu pour se jeter dans des sentiers de traverse où on ne les suivit pas. Et quand, depuis la fin du XVII[e] siècle, la foi aux récits de la Bible eut été ébranlée par les déistes anglais et par les philosophes français, la théologie garda devant ces attaques, souvent légères et passionnées, une attitude presque

uniquement défensive. Ce fut le rationalisme allemand qui, le premier, et dans l'enceinte même de la théologie, chercha patiemment, pour l'histoire biblique et en particulier pour l'histoire primitive du christianisme, une explication qui ne contredît pas la raison humaine et l'expérience universelle.

Mais comme il arrive d'ordinaire au début des entreprises de ce genre, le rationalisme resta à moitié chemin. L'ancienne théologie supranaturaliste partait des deux prémisses suivantes : 1° les récits bibliques sont de l'histoire exacte ; 2° cette histoire n'est pas soumise aux lois d'après lesquelles s'accomplissent d'ordinaire les évènements : elle est d'ordre surnaturel. De ces deux prémisses, le rationalisme abandonnait la seconde, mais il n'osait pas toucher à la première, du moins pour l'essentiel. Il cherchait donc à prouver que, si l'on comprenait bien les récits bibliques, on y découvrirait, au lieu de prétendus miracles, des faits tout simples et tout naturels. Mais comme en réalité ce sont bien évidemment des miracles que les écrivains bibliques racontent et veulent raconter, la démonstration dont il s'agit offrait des difficultés singulières. Il fallait trouver le moyen de transformer des faits que les narrateurs donnaient eux-mêmes pour surnaturels en faits naturels, et cela sans porter atteinte à leur historicité. N'importe, l'arsenal du rationalisme était richement muni des appareils nécessaires à cette opération. La langue à elle seule offrait déjà des ressources presque inépuisables. Bien des choses, en apparence surnaturelles, ne semblaient telles peut-être que parce qu'on ne tenait pas compte de certaines particularités d'expression propres à la Bible et du style imagé des Orientaux. Par exemple, on lit presque à chaque page, dans l'Ancien-Testament, que Dieu a parlé. Est-il nécessaire pour cela de croire à une parole véritable et les prophètes n'ont-ils pas pu désigner métaphoriquement, comme prononcés par Dieu même, leurs propres discours inspirés par lui ? Si, d'après le récit biblique, le serpent parle à Eve, ou l'ânesse de Balaam à son maître, n'était-il pas beaucoup plus naturel

de voir dans ces dialogues des faits de la vie intérieure d'Eve ou de Balaam, et dans les discours de l'ânesse et du serpent, une expression métaphorique des pensées que l'attitude de ces animaux leur avait suggérées? Pareillement, les paroles que le diable adresse à Christ au jour de la tentation, l'apparition du diable elle-même, ne doivent-elles pas être regardées comme le symbole des réflexions auxquelles Christ se livra au moment d'entrer dans sa carrière publique? Si les *Actes des Apôtres* racontent que l'Esprit descendit sur les disciples au jour de la Pentecôte, qu'est-ce que cela veut dire, sinon que les disciples furent saisis à cette occasion d'un vif enthousiasme religieux? Les narrateurs eux-mêmes, pensait-on, ne voulaient pas dire autre chose : c'était la faute du lecteur s'il prenait au propre ce qui était dit au figuré, s'il traduisait mal à propos le style poétique de l'Orient dans la langue positive de l'Occident. On remarquait en outre que la pensée religieuse a coutume de rapporter immédiatement à Dieu les faits les plus naturels et que cette pensée domine les Orientaux bien plus fortement que nous. On en concluait que les écrivains bibliques, en rapportant un fait à la causalité divine, n'ont pas du tout l'intention d'exclure les causes naturelles par où il devient historiquement explicable. Si nous lisons, par exemple, que Jéhovah est descendu au milieu des flammes sur le mont Sinaï, c'est d'un orage que l'on nous parle; si, au jour de la Pentecôte, des langues de feu ont paru descendre du ciel, c'étaient des étincelles électriques; si, dans la prison de Philippes, les chaînes tombèrent subitement des mains de Paul et de Silas, ce fut l'effet d'un tremblement de terre ; si Paul, sur la route de Damas, a été frappé de cécité, et si, plus tard, il a été guéri par Ananias, le premier de ces faits a pour cause un éclair; le second, l'attouchement des mains froides du vieillard, etc. Mais cette explication n'est-elle admissible que dans les cas où les récits bibliques eux-mêmes donnent l'indication des causes naturelles qui étaient en jeu? N'est-il pas tout aussi possible que ces causes aient été entièrement passées sous silence par le narra-

teur? Christ et les apôtres, par exemple, n'ont-ils pas pu opérer leurs guérisons par des voies toutes naturelles, comme d'autres médecins, lors même que le Nouveau Testament ne nous dit rien des moyens qu'ils employaient? Et même, ne se pourrait-il pas que l'apparence du surnaturel tînt uniquement à ce que les narrateurs eux-mêmes ne connaissaient pas toutes les circonstances de l'évènement, à ce qu'ils tenaient pour le résultat d'une intervention divine spéciale ce qui, dans la réalité, avait ses raisons suffisantes? En de tels cas, c'est précisément l'office de l'exégète de compléter les anneaux manquants de la chaîne du récit. Avec un peu de pénétration, il se convaincra facilement que les résurrections rapportées dans les Evangiles, et celle de Christ lui-même, n'étaient pas autre chose qu'un réveil d'une mort apparente ; que, dans la multiplication des pains, Jésus n'a pas fait l'impossible, n'a pas rassasié plus de 5,000 hommes avec quelques pains, mais qu'il a simplement pris l'initiative et donné l'exemple d'une libérale distribution des vivres disponibles ; que le miracle de Cana n'est qu'une plaisanterie d'un jour de noces, Jésus ayant fait secrètement remplir de vin les vases, etc. Ajoutez encore à cela maintes finesses exégétiques au moyen desquelles on réduisait, par exemple, la marche de Jésus sur les flots à une marche au bord de la mer, la trouvaille miraculeuse d'une pièce d'argent dans la gueule d'un poisson à la vente du poisson pour ce prix, — et vous comprendrez qu'aucun miracle n'était assez intraitable pour n'être pas transformé en évènement naturel par de si subtiles interprétations, qu'aucune difficulté n'était assez grande pour ne pas être surmontée par de si ingénieux commentateurs.

S'il en était ainsi pour les récits, il n'en était pas autrement pour les discours. Tandis que dans ceux-là le rationalisme ne souffrait rien qui fût contraire à la nature, il ne souffrait rien dans ceux-ci qui fût contraire à la raison. Aussi, lorsque dans les discours de Christ et des apôtres, il rencontrait des choses qui ne s'accordaient pas avec ses vues sur la religion, avec sa connaissance de la nature ou

avec ses notions morales, comme la croyance à un ciel localisé, à la divinité de Christ, à sa préexistence et à son futur retour sur les nuages, comme les doctrines du péché originel, de la mort rédemptrice de Jésus, de la résurrection et du jugement, comme la foi aux anges et surtout aux diables, — lorsqu'il trouvait des notions si étranges dans les discours des hommes de Dieu, le rationalisme devait nécessairement faire tous ses efforts pour les écarter. On n'avait pour cela qu'à distinguer avec soin entre la pensée intime des auteurs de ces discours et leur langage ordinairement figuré, à détourner sans trop de scrupule les mots de leur sens naturel, à se rappeler enfin que Jésus et ses disciples avaient dû souvent s'accommoder à la façon de parler et de penser du peuple sans la partager eux-mêmes. Et alors on était sûr du résultat : de même que l'histoire biblique revêtait le caractère d'une histoire toute naturelle, ainsi les doctrines de la Bible, ou du moins celles du Nouveau Testament, étaient réduites à un si prosaïque bon sens que le rationalisme le plus éclairé pouvait les accepter sans rougir. On laissait subsister la crédibilité et l'autorité des livres saints, mais on faisait de leur contenu historique quelque chose de tout différent de ce qu'il est en réalité.

C'est chose aisée, aujourd'hui, que de railler cette exégèse rationaliste, de signaler ses violences et ses sophismes, les tortures qu'elle impose au texte biblique, son manque de sens historique, de liberté critique et de bon goût. Les supranaturalistes ont pris plaisir à cette polémique et y ont parfois réussi. Mais ils n'ont pu triompher définitivement du rationalisme, parce qu'ils se permettaient eux-mêmes, pour la défense de leurs opinions, des violences et des sophismes tout pareils, et bien plus encore parce que ces opinions elles-mêmes étaient en désaccord trop flagrant avec les idées reçues et avec les résultats généralement acceptés de la science. Quelles que fussent les erreurs du rationalisme dans son interprétation des écrits bibliques, ces erreurs venaient uniquement de ce qu'il s'arrêtait à mi-chemin dans l'examen historique de ces écrits : mais

cette inconséquence valait déjà bien mieux que le procédé du supranaturalisme lequel empêchait absolument par sa foi aux miracles la reconstruction d'une véritable histoire, et par sa doctrine de l'inspiration toute critique sérieuse des livres saints. Aussi, loin de vaincre le rationalisme, le supranaturalisme moderne se laissa bien plutôt gagner par lui. Tandis qu'aucune impossibilité n'effrayait la foi robuste des anciens théologiens, on se plaisait maintenant, même dans le camp orthodoxe, à briser la pointe des miracles les plus étranges, à recourir à des explications naturelles, à déguiser sous des expressions vagues la pensée vraie des écrivains bibliques : un ange libérateur, par exemple, devenait « une dispensation de la Providence ». Si l'on veut des exemples de cette méthode, on en trouvera — sans parler d'autres théologiens — un grand nombre dans Neander.

Un rationalisme qui veut étudier la Bible selon les méthodes de la science historique, mais qui dans cette entreprise ne sait pas aller jusqu'au bout, et un supranaturalisme qui veut maintenir la foi à la révélation et au miracle, mais qui se voit forcé de faire à l'adversaire concession sur concession, — tel est donc le spectacle que la théologie nous offre pendant le premier tiers de ce siècle. Si peu à peu la critique de l'Ancien Testament arrivait à se mouvoir avec une certaine liberté, bien qu'en se heurtant toujours à la résistance opiniâtre de l'orthodoxie restaurée, les tentatives de conquérir la même liberté pour la critique du Nouveau Testament restaient isolées et bien timides. Même les grands travaux de Schleiermacher et de Hegel, qui ont exercé une si profonde influence sur tout notre développement théologique, ne changèrent pas immédiatement cet état de choses. Dans la critique et l'exégèse du Nouveau Testament, Schleiermacher était essentiellement rationaliste, tandis que, dans sa dogmatique, le Christ typique était un miracle qui ouvrait la porte à tous les autres. Quant à ses disciples, la plupart surent trouver peu à peu, non sans mainte capitulation de détail avec l'esprit moderne, le chemin d'un suprana-

turalisme toujours plus positif. Dans l'explication des miracles, ils se tiraient d'embarras par toutes sortes de phrases nuageuses sur l'harmonie du monde spirituel et du monde physique, sur l'accélération du cours de la nature, etc. — Hegel, dans sa première période, était à l'égard de la religion positive au point de vue rationaliste, et cette influence est restée sensible en lui jusqu'à la fin. Mais plus tard, quand la réconciliation de la foi et de la science fut devenue le mot d'ordre de sa philosophie de la religion, il déclara que l'élément historique de la foi était chose indifférente, l'idée seule ayant de l'importance. Et il s'exprime, en effet, sur la partie historique de la religion d'une manière si peu précise que les opinions les plus opposées purent se réclamer de lui avec un droit presque égal. Son école, bien plus encore, se montra si contente d'elle-même et si heureuse de sa prétendue orthodoxie spéculative, elle professa pour le « point de vue dépassé » de la critique rationaliste un si aristocratique dédain, que l'Eglise n'aurait jamais attendu de ce côté-là une attaque aussi radicale que celle dont on fut bientôt témoin. Quand Marheineke mêlait en toute candeur à ses formules scolastiques des citations de la Bible, qui souvent n'y avaient pas le moindre rapport, quand Bruno Bauer, qui devait bientôt étonner le monde par son audace, « déduisait spéculativement » la naissance surnaturelle de Jésus, quand Gœschel donnait ses rêveries théologiques pour aussi conformes à la Bible qu'à la philosophie (et en un sens il n'avait pas tort), on pouvait bien dire que la confusion orthodoxe avait atteint le plus haut point dans l'école de Hegel.

II. — STRAUSS ET LA *VIE DE JÉSUS*.

Telle était la situation lorsque parut en 1835 la *Vie de Jésus* de Strauss. Le retentissement de ce livre fut le plus extraordinaire que jamais œuvre théologique ait eu en Allemagne. Les illusions de la théologie biblique étaient d'un seul coup mises à nu par une critique précise, inexorable, qui poursuivait l'adversaire dans tous ses retranchements et montrait le néant de toutes ses échappatoires. Le rationalisme voyait déchirer le tissu artificiel de ses explications soi-disant naturelles, le supranaturalisme voyait détruire le laborieux édifice de son apologétique, les indécis de toute nuance se voyaient troublés dans leur quiétude et forcés de poser avec rigueur, de trancher avec fermeté des questions dont ils avaient jusqu'alors éludé les difficultés avec tant d'adresse. Quoi d'étonnant si, à ce coup de foudre qui avait traversé l'atmosphère théologique, succéda un cri d'indignation et d'effroi, une indescriptible irritation contre le trouble-fête, une crainte exagérée des ravages qu'une critique si téméraire devait produire dans le domaine de la foi, de la piété, et même de la moralité. Et pourtant ce que Strauss voulait était au fond très simple. Il ne demandait rien de plus et rien de moins que ce qui va de soi pour toute théologie scientifique : qu'on examinât les récits des Evangiles selon les mêmes principes d'après lesquels on juge toute autre tradition, qu'on n'imposât pas d'avance à la recherche critique les résultats auxquels elle devait arriver, mais qu'on les attendît uniquement et exclusivement d'elle-même : en un mot, que la critique, même la critique biblique, fût libre de toute hypothèse préconçue. Une méthode purement historique, voilà ce que Strauss réclame pour elle; établir par l'étude des documents la manière dont les choses se sont réellement passées, telle est la tâche qu'il lui assigne. Sans doute, il met franchement la foi au mi-

racle dans le nombre des hypothèses préconçues dont le critique doit être dégagé. Il trouve scientifiquement très faibles les arguments qu'on donne à l'appui de cette croyance et irréfutables, au contraire, les raisons qu'on lui oppose. Il estime que la loi d'un enchaînement ininterrompu de causes et d'effets naturels, loi qui est admise pour tous les autres domaines, doit être admise aussi pour celui de l'histoire biblique. Le même trait que, dans tous les autres cas, nous regardons comme un signe assuré d'erreur ne peut absolument pas, selon lui, être dans ce seul cas le signe d'une certitude plus haute. Qui pourrait le blâmer pour tout cela? Nous laisserons ici de côté la question spéculative de la possibilité du miracle, bien que les sciences naturelles, par exemple, et de même toutes les autres sciences, excepté la théologie, supposent tacitement cette question résolue par la négative. En effet, lors même que la métaphysique aurait réussi à prouver la *possibilité* du miracle, comment pourrait-on demander à l'historien de se décider, dans un cas quelconque, pour sa *réalité*. Un miracle est un fait qui est en contradiction avec toutes les analogies de l'expérience : c'est bien là l'essence, la définition du miracle; nous ne donnons pas ce nom à ce qui s'accorde avec nos observations habituelles et avec les lois que nous en avons déduites. En présence d'un récit de miracle la question se pose donc ainsi : Quelle est l'alternative la plus vraisemblable, la réalité d'un fait qui contredit l'analogie de notre expérience tout entière, ou la fausseté de la tradition qui rapporte ce fait? Or, poser ainsi la question, c'est la résoudre. Car, puisque la vraisemblance d'une opinion ne peut se mesurer que sur son accord avec notre expérience, et que cette expérience nous fournit d'innombrables exemples d'observation inexacte, de tradition infidèle, d'invention consciente ou inconsciente, en un mot de témoignages contraires à la vérité, et ne nous offre, d'autre part, aucun exemple de miracle dûment certifié, il n'est pas possible d'imaginer un cas où l'historien ne doive trouver plus légitime de conclure à un rapport inexact que de conclure à un fait miraculeux.

Aussi lorsque Strauss exclut nettement le miracle de l'histoire, il agit simplement en critique libre de préjugés, il ne fait qu'obéir aux mêmes principes selon lesquels procède la recherche historique dans tous les autres domaines.

Les résultats auxquels l'application de ces principes conduisit Strauss n'en excitèrent pas moins la plus vive surprise chez la plupart de ses lecteurs. Une grande partie des récits évangéliques perdait tout caractère historique. Non seulement les récits de l'enfance et ceux de l'ascension, mais encore les miracles de Jésus, à part un petit nombre de cas qui peuvent s'expliquer naturellement, plusieurs des discours, presque tous ceux du quatrième Evangile en particulier, enfin la résurrection du crucifié, tout cela disparaissait du domaine de la réalité pour être attribué à celui de la légende. On comprend qu'une telle révolution fût de nature à effrayer ceux-là mêmes qui ne pouvaient refuser leur assentiment aux principes critiques de Strauss. Néanmoins, malgré toute l'encre dépensée et tout le zèle déployé dans cette polémique, si l'on prend connaissance des innombrables réponses faites à Strauss et si l'on examine sans parti pris les démonstrations détaillées de ses adversaires, on pourra bien trouver qu'ils ont réussi à lever tel doute, à contredire ou à limiter telle assertion de Strauss, mais que son œuvre ait été, dans son ensemble, scientifiquement réfutée, c'est ce qu'aucun juge impartial ne saurait prétendre.

Nous venons d'insister sur le côté négatif de la critique de Strauss, celui par lequel il aboutit à cette conclusion : les Evangiles renferment beaucoup de récits qui ne sont pas historiques. Mais plus était grand, selon lui, le nombre des récits de ce genre, plus pressante était pour lui l'obligation d'en expliquer l'origine. S'ils ne proviennent pas du souvenir de faits réels, d'où proviennent-ils donc? Strauss répond : Ces récits sont des mythes. Par où il faut entendre ces trois choses : 1° qu'ils sont une œuvre de poésie et non d'histoire; 2° qu'ils sont l'œuvre non d'un individu, mais d'une foule, un produit involontaire et in-

conscient, une légende populaire ; 3° enfin, que cette légende ne naît pas uniquement du libre jeu de l'imagination ou de la lente transformation de souvenirs historiques, mais qu'elle sert d'expression à une pensée déterminée, d'une importance générale, à certaines idées et à certains intérêts pratiques ou dogmatiques, et, dans le cas qui nous occupe, à des idées religieuses. Déclarer qu'un certain nombre de récits évangéliques sont des mythes, cela revient donc à dire que ce sont des produits de la légende chrétienne populaire, inconsciemment guidée dans son travail par certains intérêts religieux. Si nous demandons quels étaient ces intérêts, on nous en indique deux : le désir qu'avait la première communauté chrétienne de glorifier son fondateur, et le besoin qu'elle éprouvait de voir dans sa personne les prophéties de l'Ancien Testament accomplies et l'idée juive du Messie réalisée. Ce dernier point surtout avait eu, selon Strauss, l'influence la plus décisive, et c'est ainsi seulement qu'on peut s'expliquer le fait que la légende chrétienne, issue de tant d'éléments divers et individuels, et pour ainsi dire d'une foule de petits ruisseaux, ait formé en définitive un seul fleuve, en d'autres termes qu'elle ait créé une figure de Christ cohérente dans ses parties essentielles. Ce que le Messie devait être, ce qu'il devait faire, comment il devait se présenter au monde, par quels miracles il devait se révéler, la théologie juive avait déjà fixé tout cela : on comprend très bien que cette attente si précise d'une part, et, de l'autre, le souvenir historique laissé par la personne de Jésus, aient formé dans la première communauté chrétienne une tradition dont les éléments n'offrent pas des disparates trop considérables.

Si féconde et si juste que cette explication soit sans doute à beaucoup d'égards, elle a cependant deux défauts graves, dont l'auteur lui-même est convenu dans la suite. *En premier lieu*, on ne peut méconnaître, alors même qu'on accepte d'ailleurs les résultats de la critique de Strauss, que sa méthode ne suffit pas à expliquer tout ce qui est contenu dans les Evangiles. L'altération que des

faits historiques subissent en passant par la tradition orale, la végétation mythique signalée par Strauss, la légende chrétienne populaire, en un mot, explique seulement les traits communs à tous les Evangiles, ou celles de leurs divergences qui, ayant quelque chose de fortuit et d'involontaire, ne trahissent pas une tendance précise et ne sont pas particulières à l'un d'entre ces exposés. Mais quand, au contraire, nous voyons certains traits caractéristiques se produire constamment dans l'un de nos Evangiles tandis qu'ils sont étrangers au reste de la tradition évangélique, nous ne pouvons plus les expliquer par les motifs communs à toute la légende chrétienne; nous devons y reconnaître l'influence des opinions et des intérêts spéciaux à l'auteur du livre ou au groupe de chrétiens dont il est l'organe. Et quand ce caractère spécial ne se manifeste pas seulement sur certains points isolés de l'ouvrage, mais que l'ouvrage entier paraît conçu en vue de le faire saillir; quand il marque de son empreinte l'arrangement des matières, la chronologie, les détails accessoires de la narration, le style lui-même; quand l'œuvre renferme de longs discours ou entretiens tels que la légende n'a pas coutume de les conserver, — toutes circonstances qui nous frappent dans le quatrième Evangile, et aussi, bien qu'à un degré moindre, dans le troisième, — alors nous pouvons être certains que nous avons sous les yeux, non pas la simple rédaction de légendes religieuses, mais l'œuvre réfléchie d'un écrivain. De cela même résulte pour la critique l'obligation d'étudier avec soin les particularités originales, les pensées maîtresses et le plan de chacun de ces écrits, de déterminer le rapport entre leur caractère individuel et l'élément commun de la tradition chrétienne, d'expliquer enfin ce rapport par ses causes historiques, c'est-à-dire par les différentes conceptions du christianisme et par la lutte des partis au sein de l'Eglise primitive. C'est seulement en suivant cette marche qu'on pourra espérer de combler *une seconde lacune* de l'ouvrage qui nous occupe. L'auteur de ce livre est évidemment bien plus préoccupé de détruire les idées fausses qu'on se fait

du fondateur du christianisme que de fixer historiquement les traits de son image. Strauss nous démontre ce que Jésus n'a pas été, mais quand nous demandons ce qu'il a été, le savant critique ne nous répond que par les conjectures peu nombreuses et peu précises qui se présentent d'elles-mêmes à l'esprit, après qu'on a écarté de l'histoire évangélique tous les éléments légendaires. Quelqu'un dira peut-être qu'il est impossible, en effet, de répondre autrement quand on a sur la crédibilité des Evangiles l'opinion professée par Strauss. Mais il n'en va pas tout à fait ainsi. A supposer même qu'on ne pût tirer des documents évangéliques que les faits admis par Strauss dans sa première *Vie de Jésus :* que Jésus, le fils de Joseph et de Marie, annonçait la prochaine venue du royaume de Dieu et se déclarait lui-même le Messie, le fondateur de ce royaume; que ses discours et son ascendant personnel assemblèrent autour de lui un groupe de partisans enthousiastes; que quelques traits de son activité firent déjà sur ses contemporains l'impression de faits miraculeux; qu'il attaqua de la manière la plus vive le parti régnant des Pharisiens, s'attira de leur part une haine violente et fut crucifié à leur instigation; qu'enfin, plus ou moins longtemps après sa mort, se répandit la foi à sa résurrection et à son ascension, — à supposer que les Evangiles eux-mêmes ne nous fournissent pas d'autres données, il vaudrait encore la peine de rechercher si nous ne pouvons pas nous procurer par une autre voie des notions plus précises sur le fondateur du christianisme et sur son œuvre.

Si nos Evangiles ne sont pas de simples relations historiques, si l'intérêt religieux et la réflexion dogmatique ont pris une part importante à leur composition, ils n'en sont que plus sûrement les témoins de l'esprit qui régnait dans la primitive Eglise. Mais nous avons encore sur les mêmes sujets d'autres sources d'information, dont quelques-unes même sont plus anciennes et plus immédiates, dans les autres écrits du Nouveau Testament, dans les premiers écrivains ecclésiastiques, dans les restes extra-canoniques de l'ancienne littérature chrétienne. Que l'on essaie, avec tous

ces secours, d'arriver à une pleine intelligence de ce que fut l'Eglise des premiers siècles, et non seulement on aura dépassé de beaucoup la critique de Strauss en étendue, mais encore on en aura complété les résultats essentiellement négatifs par l'acquisition de données historiques positives. En suivant cette voie et en concluant de l'œuvre à l'auteur, on pourra obtenir des lumières nouvelles, sinon sur le détail de la vie de Jésus, du moins sur l'esprit de son enseignement et de son activité. Bien plus, la critique même des Evangiles gagnera en précision et en solidité quand on se sera fait une idée exacte de tous les monuments de cette première littérature chrétienne, de leur date et de leur rôle dans la lutte des partis.

III. — BAUR ET SES TRAVAUX.

C'est ici le point où se placent les recherches que Baur, de Tubingue, avait commencées sans doute avant la publication de la *Vie de Jésus*, mais qu'il lui aurait été bien difficile de continuer et de mener à leur terme avec une entière liberté, si Strauss n'avait pas ouvert la voie avec tant de vigueur. Le point de départ de Strauss avait été la philosophie; celui de Baur fut l'histoire. Le premier avait eu surtout pour but de combattre des préjugés, de délivrer la théologie des impossibilités de l'exégèse supranaturaliste et des tracasseries de l'exégèse rationaliste. Le second cherche avant tout à éclairer d'une vive lumière l'origine et le premier développement du christianisme. C'est là un travail qui exige nécessairement la critique préalable ou simultanée de la tradition. La construction historique de Baur suppose donc la critique de Strauss : l'une ne pouvait s'élever que sur le terrain déblayé par l'autre. Mais il n'en reste pas moins entre les deux savants cette différence que pour Baur la critique de la tradition n'est que le moyen de préparer

l'œuvre de la reconstruction historique, tandis que pour Strauss l'élément positif de l'histoire n'est que le résidu presque insignifiant de ses analyses critiques.

Cette différence se fait d'ailleurs sentir déjà d'une manière caractéristique dans le point de départ des deux théologiens. Strauss appliquait immédiatement sa critique à ceux des livres du canon où le merveilleux et l'invraisemblable le choquaient le plus, soit parce qu'ils y sont accumulés, soit parce que ces écrits touchent au centre de la religion chrétienne, à la personne et à l'histoire de Christ lui-même. Baur commença par chercher une base solide d'opérations pour ses combinaisons historiques ultérieures; il étudia donc de préférence ceux des livres du Nouveau Testament qui nous donnent les renseignements les plus directs et les plus anciens sur les premiers temps du christianisme, c'est-à-dire les Epîtres authentiques de Paul. Plus il les étudia, plus il se convainquit qu'on s'est fait généralement une fausse idée du siècle apostolique et qu'il n'a pas été cet âge d'or d'une parfaite harmonie que l'on se figure volontiers : il crut plutôt découvrir dans les déclarations mêmes de Paul la preuve de graves dissensions, la trace des luttes ardentes que l'auteur de ces épîtres eut à soutenir avec le parti judéo-chrétien et avec les apôtres eux-mêmes. Et en rattachant à ces études toutes les autres données qu'il put recueillir sur ce parti, sur son rapport avec le paulinisme, sur sa durée et son influence, en reconnaissant dans l'ébionisme le même judaïsme que Paul avait eu à combattre, en profitant du jour que les écrits ébionites conservés dans la littérature pseudo-clémentine jettent sur l'époque précédente, Baur trouva, bien avant la publication de la *Vie de Jésus*, les bases sur lesquelles il établit ses grandes constructions historiques. Dès le début de ces recherches, le livre des *Actes des Apôtres*, sans parler même de ses récits de miracles, lui était devenu suspect par sa tendance conciliatrice et par le tableau qu'il trace de l'activité de Paul, tableau qui ne concorde pas du tout avec les déclarations personnelles de l'apôtre et qui est évidemment calculé de manière à dissi-

muler son opposition au judéo-christianisme. En même temps par son livre sur les *Epîtres pastorales* et par ses dissertations sur l'*Epître aux Romains*, Baur commençait cette vigoureuse critique des lettres attribuées à Paul qui, en définitive, n'a laissé debout que les quatre grandes Epîtres aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates. En revanche, il reste pendant des années si étranger à la question des Evangiles que, même en 1836, lorsque déjà le livre de Strauss avait paru en entier, il ne s'était pas encore formé (c'est sa propre déclaration plusieurs fois répétée) un jugement précis sur une question comme celle du caractère historique du quatrième Evangile. Mais les choses ne pouvaient rester longtemps ainsi. Bientôt les Evangiles à leur tour devinrent l'objet des recherches de Baur, en même temps qu'il achevait son étude critique des Epîtres pauliniennes et des *Actes des Apôtres;* et après un si long travail préparatoire, il se vit enfin en mesure de donner dans son livre sur *le Christianisme des trois premiers siècles* (1853) une histoire détaillée de la primitive Eglise et de son développement. Aux travaux du maître se joignirent d'assez bonne heure ceux de plusieurs de ses disciples. Les *Annales théologiques* que l'auteur de ces lignes fonda en 1842 et publia pendant seize ans, d'abord seul, puis de concert avec Baur, étaient consacrées en grande partie à des études sur le Nouveau Testament. Les recherches de Baur sur Jean et sur Luc parurent d'abord dans cette revue où il inséra dès lors un grand nombre de ses travaux critiques. C'est également dans ces *Annales* que parurent les articles dont fut composé plus tard mon livre sur les *Actes des Apôtres*. Dans l'écrit intitulé : l'*Age postapostolique* (1846), un des plus éminents disciples de Baur, Schwegler, complétant les travaux du maître ou même les devançant, essaya de faire d'après les principes de l'école une œuvre historique d'ensemble. Ce livre n'est pas exempt dans le détail d'erreurs ou de lacunes, mais il est dans ses grandes lignes conçu avec autant de justesse que d'esprit, et l'auteur y déploie un rare talent d'exposition. Je ne puis qu'indiquer ici les travaux

érudits et fins de Koestlin, les brillants articles de Planck, la féconde activité critique de Hilgenfeld et de Volkmar. L'examen des œuvres plus récentes de savants tels que Lipsius, Keim, Holtzmann, Holsten, Hausrath, etc., qui sont en rapport plus ou moins étroit avec l'école de Baur, entre bien moins encore dans le plan de mon étude. A. Ritschl, autrefois adepte zélé de la critique de Tubingue, est devenu plus tard un de ses adversaires les plus habiles, sans cesser pour cela d'être son disciple. Les autres savants que je viens de nommer sont loin d'ailleurs d'être toujours d'accord avec Baur pour les résultats de détail, et leurs divergences ont même été parfois signalées avec quelque affectation; mais personne ne saurait prétendre que leurs recherches ne soient pas pour l'essentiel fondées sur les mêmes principes que celles de Baur.

IV. — PRINCIPES DE L'ÉCOLE.

Le premier de ces principes, c'est la même liberté à l'égard de toutes les hypothèses préconçues que nous avons constatée chez Strauss. Qu'il y ait pour l'histoire sainte d'autres lois et pour la critique de cette histoire d'autres règles que pour toute autre narration, c'est ce que Baur n'admet pas plus que Strauss. « Le christianisme, dit-il (dans son opuscule intitulé : l'*Ecole de Tubingue*), est un phénomène historique, et comme tel il doit se résigner à être étudié historiquement. » Et quand son adversaire lui reproche de faire descendre le christianisme sur un terrain où ses éléments surnaturels et miraculeux sont réduits à peu près à néant, il répond : « C'est bien là en effet la tendance de la recherche historique, et par la nature même des choses il n'en saurait être autrement. La tâche de l'histoire est de reproduire le passé selon l'enchaînement des causes et des effets : or, le miracle détruit cet enchaînement naturel; il statue un point où, par manque d'infor-

mations, mais d'une manière absolue et définitive, il est impossible de regarder un fait comme la suite naturelle du précédent. Mais comment établir qu'un tel point existe? Au point de vue de la recherche historique, ce serait une pure pétition de principe que de supposer, même une fois, comme réel un fait qui contredirait complètement toutes les analogies de l'expérience. On ne serait plus en présence d'une question historique, comme l'est incontestablement la question des origines du christianisme : on aurait affaire à une question purement dogmatique, celle du miracle, qui se poserait en ces termes : Est-ce un postulat absolu de la conscience religieuse de considérer certains faits comme des miracles, même en contradiction avec toutes les analogies historiques? Mais si, même sur le terrain dogmatique, on peut à bon droit adopter sur le miracle et le surnaturel les vues dont Schleiermacher a montré l'accord avec le christianisme bien compris, quelle nécessité pourrait-il y avoir pour l'historien à se placer à un point de vue différent? » — Le miracle et l'histoire s'excluent : sur ce point, Baur est complètement d'accord avec Strauss. Ce qui distingue les deux critiques, c'est seulement, comme nous l'avons dit plus haut, que l'un est beaucoup plus préoccupé que l'autre d'arriver à des vues positives sur la naissance du christianisme et sur sa littérature primitive. Tous deux admettent que les livres historiques du Nouveau Testament racontent beaucoup de choses qui n'ont pas eu lieu, ou du moins qui ont eu lieu autrement qu'elles ne sont rapportées; tous deux pensent qu'il est impossible de tirer de ces récits, en les prenant tels quels, un tableau historiquement vrai des premiers temps du christianisme. A quelle source devons-nous alors puiser la vérité sur cette époque? Dans ces livres mêmes, répond Baur, en y joignant le reste du Nouveau Testament et les œuvres des écrivains ecclésiastiques, — seulement par une autre méthode. D'un côté, en effet, ces divers écrits contiennent, avec des choses incroyables et invraisemblables, une part très importante de tradition historique, part que nous pouvons espérer de dégager par une judicieuse investigation; d'un autre côté,

tous ces écrits sans exception, s'ils doivent être consultés avec prudence pour l'histoire du passé qu'ils racontent, sont des témoins immédiats et précieux pour la connaissance de l'époque où ils ont été composés. Même ceux de ces écrits qui sont narratifs ne veulent pas être simplement des livres d'histoire : ils ont un but religieux précis; ils veulent enseigner, édifier, exercer une action sur la communauté chrétienne. Dans les Epîtres du Nouveau Testament et dans l'Apocalypse, cette intention est évidente. Il résulte de là que ces écrits porteront d'une manière plus ou moins directe, plus ou moins volontaire, la marque des convictions religieuses de leurs auteurs, du cercle auquel ils appartenaient, du parti auquel ils se rattachaient, de leur sentiment sur les questions contemporaines, de leurs vœux pour l'avenir, de leur opinion sur le but vers lequel devait tendre l'Eglise. En un mot, ils refléteront les circonstances générales de l'époque et la situation particulière des communautés auxquelles ils étaient destinés. Voilà les traces d'après lesquelles Baur veut se guider : non seulement il étudiera surtout, pour la fixation de la date des écrits du Nouveau Testament, le caractère dogmatique qui les distingue, mais encore il trouvera dans cette étude les renseignements les plus essentiels sur l'état religieux et la vie de l'Eglise à l'époque de leur composition. Il suivra la même méthode avec les autres œuvres de l'ancienne littérature chrétienne jusqu'à la fin du second siècle. Ces livres valent bien ceux du canon comme sources historiques, et s'ils n'en font pas partie, cela prouve simplement qu'ils répondaient moins au goût de l'époque subséquente, mais cela ne leur ôte rien de leur prix pour la connnaissance de leur propre époque. Ces témoignages directs que donnent d'eux-mêmes les temps et les partis sont, aux yeux de Baur, l'instrument le plus sûr pour la critique de l'histoire du christianisme naissant, telle que la tradition nous l'offre dans les livres du Nouveau Testament et dans d'autres écrits extracanoniques. Et en combinant la tradition ainsi contrôlée avec ces témoignages authentiques, il espère arriver à restau-

rer dans son état primitif, au moins pour les grandes lignes, le tableau passablement altéré et détérioré des origines chrétiennes. Dans ce travail, le point de repère le plus sûr est, d'après Baur, le fait par la découverte duquel sa carrière critique commença et que ses études ultérieures mirent dans un jour de plus en plus clair, — le fait que déjà les apôtres et l'âge apostolique furent divisés par la lutte du judaïsme et du paulinisme, du particularisme et de l'universalisme, que cette lutte longue et opiniâtre ne se calma que peu à peu, et qu'elle ne cessa complètement que dans la seconde moitié du second siècle, lorsque l'Eglise « catholique » se trouva décidément fondée. La lutte des deux partis détermine pendant un siècle entier le développement de l'Eglise; les monuments de ce conflit et de la transaction qui le termina, ce sont les livres canoniques ou extracanoniques que nous possédons encore; chaque pas de la route que parcourut l'Eglise est marqué par des écrits dont un bon nombre, décorés, le plus souvent à tort, du nom d'apôtres ou de disciples des apôtres, formèrent, dans la suite la collection du Nouveau Testament. L'histoire de ce développement jette en outre une vive lumière sur le fondateur même du christianisme, car la question capitale, pour l'intelligence de la personne et de la doctrine de Jésus, est celle-ci : qu'a été Jésus et qu'a-t-il enseigné pour qu'on puisse s'expliquer d'une part l'esprit judaïquement borné de ses disciples immédiats, de l'autre l'infinie puissance de transformation, l'immense portée historique de son œuvre?

V. — OBJECTIONS DES ADVERSAIRES

Avant d'entrer dans les vues de Baur à ce sujet, il y a lieu de répondre à certaines questions que tel de nos lecteurs se pose peut-être depuis un moment. Je ne puis mettre, il est vrai, au nombre de ces questions celle que nos

adversaires supranaturalistes nous opposent si souvent : Que deviendra, s'écrient-ils, avec cette critique effrénée, la foi à la parole de Dieu, aux Ecritures saintes inspirées par Dieu? Car il suffit d'un peu d'attention et de réflexion pour voir d'abord que non seulement une critique effrénée, mais une critique quelconque, est absolument incompatible, je ne dis pas avec le respect pour les livres saints, mais avec l'idée qu'on se fait ordinairement de ces livres; pour voir ensuite que, si l'on admet la légitimité de la critique biblique, on n'a pas le droit de lui fixer d'autres limites que celles que toute critique scientifique s'impose à elle-même. Je me contenterai donc ici d'opposer question à question. D'où savez-vous, dirai-je à nos adversaires, que ces livres sont la parole de Dieu, au sens où vous l'entendez, qu'une intervention divine spéciale a pris soin d'en écarter toute erreur petite ou grande? Si vous le croyez sur le témoignage de l'Eglise ou d'une autorité quelconque, il faudrait d'abord prouver que cette autorité est infaillible — preuve aussi difficile à fournir que celle de l'infaillibilité des écrits eux-mêmes. Si au contraire vous prétendez être arrivés à cette conviction par la voie de la recherche scientifique, vous n'avez pas employé d'autre méthode que celle dont use notre propre critique; vous n'avez donc pu repousser d'avance cette critique par le véto absolu de la foi, vous avez dû lui donner libre passage et entrer en discussion avec elle; vous n'avez pu lui opposer une infaillibilité scripturaire qui était précisément l'objet du débat. Si enfin vous en appelez à votre conviction directe, à ce sentiment irrésistible qu'on appelait autrefois le témoignage du Saint-Esprit, qu'on appelle aujourd'hui la preuve par l'expérience interne ou le témoignage de la conscience chrétienne, ce serait la réponse la plus faible qui se puisse imaginer. Car mon sentiment peut bien me dire qu'une opinion me plaît, qu'elle répond à mes besoins, à mes penchants, à mes convictions, mais de savoir si elle est vraie en soi, c'est une chose qui se décide, non par des sentiments, mais par des arguments. Vouloir faire juger par le sentiment des

questions historiques telles que la vérité d'un récit ou l'authenticité d'un livre, au lieu de faire appel aux témoignages externes ou internes, c'est une prétention dont l'absurdité n'a pas besoin d'être démontrée.

Sur ce premier point, tout homme intelligent sera d'accord avec nous. Mais même en mettant de côté tout préjugé supranaturaliste sur les écrits bibliques, il pourrait sembler que la critique passe vraiment les bornes quand elle retire à leurs auteurs accrédités la plupart des morceaux d'une collection universellement reçue depuis plus de quinze cents ans, — quand elle fait descendre jusqu'au milieu du second siècle des livres qui avaient passé pour apostoliques jusqu'à ces derniers temps, — quand elle soupçonne les auteurs de livres bibliques, ces hommes pieux et honnêtes, d'avoir inventé des faits et des discours, d'avoir mis faussement en tête de leurs propres ouvrages des noms d'apôtres ou de disciples des apôtres, — quand elle admet que, si peu de temps après la vie de Jésus et de ses successeurs immédiats, une telle masse de légendes ont pu se répandre et trouver créance, et qu'à la même époque un si grand nombre d'écrits supposés ont été acceptés par l'Eglise, — quand elle accuse les apôtres de dissentiments sur les questions les plus vitales du christianisme et la première communauté chrétienne d'un attachement au judaïsme qui nous semble tout à fait incompréhensible, — quand elle dénie à l'Evangile de Jean, ce livre favori de la piété moderne, et son authenticité et presque toute valeur historique, — quand elle voit en revanche dans l'Apocalypse, dont les idées arriérées sont si choquantes pour la culture de notre époque, une œuvre authentique de l'apôtre, le document le plus digne de foi du christianisme antérieur à Paul, le seul livre qui nous reste d'un disciple personnel de Jésus. Tout cela, en effet, paraît bien étrange : aussi examinerons-nous ces objections de très près.

VI. — LES ÉCRITS DU NOUVEAU TESTAMENT ET LEUR AUTHENTICITÉ

Et d'abord, pour ce qui concerne l'authenticité des écrits du Nouveau Testament, on est sans doute impressionné au premier aspect par l'autorité d'une tradition plusieurs fois séculaire. Cependant la vérité est qu'une longue durée peut bien rendre une tradition plus vénérable, mais ne la rend pas plus certaine, et que nous sommes au contraire bien plus assurés de faits remontant à une trentaine d'années que de ceux qui s'appuient sur une tradition de trois mille ans. Pour établir, par des témoins, un fait comme la composition d'un écrit par telle personne, il est nécessaire avant tout que ces témoins aient été assez rapprochés de ce fait pour en être sûrement informés. Et même, à prendre les choses rigoureusement, les témoins oculaires seuls sont recevables : tous les autres ne le sont que pour autant qu'ils nous transmettent le dire des premiers. La valeur d'une tradition ne peut donc grandir avec le temps, même dans le cas le plus favorable, et dans tout autre cas elle perdra. Il n'y a qu'une seule exception à cette règle : c'est si la recherche savante et la critique réussissent à rétablir dans sa vérité première une tradition obscurcie et défigurée par le temps. Ces remarques sont parfaitement applicables à la tradition qui concerne les écrits du Nouveau Testament. L'opinion de l'Eglise sur ces écrits n'a d'importance pour nous que dans le cas et dans la mesure où nous la trouvons justifiée par d'anciens témoignages : la question décisive sera toujours de savoir si ces écrits étaient connus des contemporains de leurs auteurs supposés comme étant réellement l'œuvre de ces auteurs et s'ils ont été acceptés par les générations suivantes sur de telles attestations authentiques. Un seul témoignage contemporain aurait plus de valeur que cent autres qui peuvent tout au plus le répéter mais ne peuvent pas le

remplacer, et les soixante-dix années qui ont suivi la fin de l'âge apostolique sont incontestablement plus importantes pour l'histoire de cette époque que les dix-sept cents années qui se sont écoulées depuis. Or, peut-on alléguer, pour l'authenticité des écrits du Nouveau Testament, des témoignages, sinon de contemporains, du moins d'hommes ayant vécu dans la première ou la seconde génération après leurs auteurs présumés? En fait de témoignages exprès ou immédiats, pas un seul, et quant aux témoignages indirects, ceux qu'on obtient par un détour, par des conclusions et des conjectures, il n'y en a qu'un petit nombre. Un disciple de l'apôtre Jean, Papias, nous parle d'une collection de sentences du Christ que l'apôtre Matthieu aurait composée en langue hébraïque; mais ce livre hébreu ne peut pas être notre Evangile grec de Matthieu, pas plus que ce dernier ne peut être une traduction de ces sentences écrites en hébreu. D'après les témoignages extérieurs, notre Evangile de Matthieu, sans parler de ses rapports avec Marc et Luc, n'a pas laissé de trace avant l'époque de Justin martyr (environ 140 ans apr. J.-C.). Le même Papias nous parle de mémoires évangéliques que Marc doit avoir rédigés d'après les paroles de Pierre, mais sa description ne s'applique pas à notre Evangile de Marc que Justin lui-même ne paraît pas avoir eu entre les mains. En revanche, notre troisième Évangile a été connu de Justin et aussi du gnostique Marcion, mais quel âge avait-il alors? C'est ce que nous ne savons pas. Quant aux Actes des Apôtres, on n'en trouve pas de trace avant l'an 170 de notre ère. Il en est exactement de même pour le quatrième Evangile et pour les Épîtres johanniques; non seulement il est impossible de prouver que Papias et Justin ont connu ces ouvrages, mais il est de la plus haute vraisemblance qu'ils ne les ont pas lus. Toute la peine qu'on s'est donnée récemment pour prouver le contraire a été en pure perte. En revanche, l'Apocalypse, dont la date (68 ans apr. J.-C.) est donnée avec une pleine certitude par les indications du livre lui-même, est nommée par Justin une œuvre de l'apôtre Jean, et les traces de cette tradi-

tion se retrouvent jusqu'au commencement du second siècle. Pour les Épîtres pauliniennes elles-mêmes, il n'y a pas de témoignages directs avant Marcion (140-150 après J.-C.), et les Épîtres à Timothée et à Tite ne se trouvent même pas dans la collection de ce gnostique ; mais plusieurs d'entre elles étaient déjà connues des auteurs de l'Epître aux Hébreux et de l'Epître de Jacques, des deux Épîtres de Pierre, des Actes des Apôtres, des lettres attribuées à Barnabas et à Clément de Rome : c'est ce que prouve l'étude attentive de ces différents écrits. Quant aux autres épîtres du Nouveau Testament, il nous suffira ici de faire remarquer qu'aucune d'entre elles ne peut invoquer en sa faveur un seul témoignage qui infirme les conclusions de la « critique de Tubingue » sur leur origine et sur la date de leur composition.

On avouera qu'une tradition semblable est bien éloignée de l'intégrité, de l'âge et de l'authenticité qu'elle devrait avoir pour établir avec certitude l'origine et la qualité des écrits dont il est question. Si, entre l'auteur supposé d'un livre et la première mention de ce livre, il s'est écoulé un espace de quarante, de cinquante, ou même de quatre-vingts et de cent ans, on voit quelle large place il y a pour la possibilité d'une erreur, surtout à une époque où l'imprimerie n'existait pas. Nous ne savons en aucune manière où les anciens écrivains chrétiens puisaient leurs informations sur la paternité des livres qu'ils regardaient comme l'œuvre des apôtres ou de leurs disciples immédiats. Il est possible qu'ils aient eu des renseignements dignes de créance, mais il est possible aussi qu'ils aient adopté une opinion incertaine, ou qu'ils aient admis le nom de l'auteur sur la foi du titre sans autre examen, comme le font encore aujourd'hui les personnes peu exercées à la critique littéraire. Or, le nom d'auteur inscrit sur le titre d'un livre est, on le comprend, une garantie d'authenticité à peu près nulle, puisque la question est précisément de savoir si cette indication est vraie, si l'auteur n'a pas attribué son œuvre à un autre, ou si un tiers, ce qui arrive si souvent pour les livres qui se répandent au moyen

de copies, n'a pas mis à son manuscrit un nom d'auteur sur une simple conjecture. Peut-être aussi, inversément, un livre qui portait dans l'origine tel nom d'auteur à très bon droit a-t-il été dans la suite retravaillé, abrégé ou augmenté, et est-il ainsi devenu quelque chose de très différent, tout en gardant la même signature : c'est un cas très fréquent dans la littérature ancienne, et qui, avant l'invention de l'imprimerie, devait se présenter bien plus facilement qu'aujourd'hui. Aussi, tant que nos témoignages pour un écrit ne remontent pas jusqu'à l'époque présumée de sa composition, mais en sont séparés par une ou plusieurs générations, comme c'est le cas pour tous les livres du Nouveau Testament sans exception, ils restent extrêmement précaires et ne sont pas de force à contrebalancer les doutes de la critique interne.

VII. — LE TÉMOIGNAGE DE L'ÉGLISE

A de telles objections la réponse ordinaire est connue : on en appelle à la confiance que mérite l'Eglise et la tradition dont elle est dépositaire. « Comment admettre, s'écrie-t-on, que l'Eglise, que ses docteurs les plus illustres eussent accepté si unanimement nos livres saints, s'ils n'étaient pas entièrement convaincus de leur origine et de leur crédibilité ? Ne s'agissait-il pas là pour eux de l'affaire la plus importante, à savoir la transmission fidèle de l'histoire et de l'enseignement du Maître, la possession assurée des écrits apostoliques, toute la doctrine de l'Eglise et le fondement historique de cette doctrine ? » — Mais, en premier lieu, l'acceptation de nos écrits canoniques n'a pas été, au début, aussi unanime qu'on se le représente. Nous savons qu'à côté de nos Evangiles et à leur place plusieurs autres Evangiles, dont quelques-uns sont très différents des nôtres, furent longtemps en usage. Les judéo-chrétiens se servaient volontiers de l'*Evangile* dit *aux Hébreux* diversement remanié ou d'un *Evangile de Pierre* qui de-

vait lui ressembler fort. Parmi les gnostiques, qui alors appartenaient encore à l'Eglise, plusieurs Evangiles étaient en circulation, tandis qu'ils rejetaient ceux des judéo-chrétiens et aussi en partie les nôtres. Justin emploie à côté de notre Matthieu et de notre Luc un troisième Evangile qui n'est pas dans notre canon, et on trouve encore ailleurs d'autres traces d'évangiles apocryphes. Papias semble n'avoir connu, au lieu de nos quatre Evangiles, qu'un Matthieu et un Marc, tous deux différents des nôtres. Ce n'est que dans la seconde moitié du second siècle que nos quatre Evangiles arrivent peu à peu à être généralement admis. Depuis la fin du second siècle, l'Apocalypse de Jean est souvent contestée ; plusieurs épîtres du Nouveau Testament avaient encore des adversaires au quatrième siècle. D'un autre côté, pendant longtemps, jusqu'au troisième et au quatrième siècle, on admettait dans le Nouveau Testament des livres que l'Eglise en a exclus dans la suite, comme le Pasteur d'Hermas, l'Epître de Barnabas, l'Apocalypse de Pierre. En un mot, la collection du Nouveau Testament ne s'est formée qu'avec beaucoup de lenteur, et une partie des écrits qui y sont contenus n'ont été généralement acceptés qu'après des contestations séculaires.

Dire que dans sa décision finale l'Eglise ait été entraînée par des renseignements tout à fait sûrs, ce serait une chose bien hasardée et qui serait surtout en contradiction avec le fait que ces livres avaient pour l'Eglise un suprême intérêt religieux. S'il est des opinions que les hommes ont coutume d'adopter facilement et sans contrôle, ce sont surtout celles qui s'accordent avec leurs intérêts personnels ou de parti, avec leurs penchants, leurs besoins, leurs préjugés : en revanche, celles qui contredisent les mêmes intérêts ou les mêmes préjugés sont généralement rejetées sans examen. Toutes les fois qu'un intérêt politique, moral, religieux, sera lié à l'adoption ou au rejet d'une tradition, l'intérêt de l'histoire, de sa méthode rigoureuse et de son procédé impartialement critique, risquera d'être compromis. Plus était grande l'importance

dogmatique et religieuse des écrits du Nouveau Testament, plus étaient vivantes dans l'Eglise les préoccupations théologiques, plus exclusif était leur empire sur tous les partis sans exception, sur les orthodoxes comme sur les hérétiques, sur les gnostiques comme sur les ébionites, et plus il serait téméraire d'attendre qu'ils aient considéré d'un œil critique les écrits qui leur étaient présentés comme apostoliques, qu'ils en aient étudié scientifiquement l'origine et le contenu, qu'ils aient examiné la tradition sans préjugé et pesé les arguments pour et contre avec le froid scepticisme de l'historien pour lequel aucun résultat n'est arrêté d'avance. Il est au contraire tout naturel de prévoir que leur jugement aura été déterminé par des motifs dogmatiques, que chaque parti aura accepté comme apostoliques les écrits qui s'accordaient avec ses vues et aura rejeté ceux qui les combattaient, et que de même, plus tard, la majorité qui forma « l'Eglise catholique » n'aura reconnu comme apostoliques, entre les écrits légués par la tradition, que ceux qui étaient en harmonie avec la conscience religieuse de cette époque ultérieure. Or, ces écrits peuvent être tout différents de ceux qu'avait produits l'Eglise naissante : ces derniers renfermaient des pensées devenues tout à fait étrangères aux nouvelles générations et ne disaient rien de sujets qui les préoccupaient vivement. Prétendre que l'importance religieuse des écrits du Nouveau Testament a été pour l'Eglise une raison d'en scruter profondément l'origine et de n'y rien admettre d'inauthentique, c'est donc là une assertion, non seulement très arbitraire, mais encore très invraisemblable.

En outre, il ne faut pas oublier qu'il était fort difficile pour « l'Eglise », ou plutôt pour les docteurs dont la foule acceptait le jugement, de se procurer sur l'origine d'un écrit des informations d'une certitude absolue. Même dans les temps modernes, malgré tous les secours extérieurs et le développement de l'esprit critique, on pourrait citer les exemples les plus étranges de fausses imputations d'écrits, volontaires ou involontaires. Le livre de Fichte intitulé :

Critique de toutes les révélations fut, dans sa première édition anonyme, universellement attribué à Kant et le serait peut-être aujourd'hui encore, si l'état de la littérature était le même qu'il y a deux mille ans. Dans les Œuvres complètes de Hegel se sont glissées deux dissertations qui ne sont pas de lui, l'une de Schelling, l'autre de F. de Meyer. La paternité de plusieurs pièces de Shakespeare est contestée. Les Mémoires de la duchesse Dorothea Sibylla de Brieg ont été, pendant des années, tenus généralement pour authentiques et utilisés à ce titre par des historiens de renom. Des lettres supposées de Frédéric le Grand ont passé jusqu'à une époque très récente pour de véritables documents historiques, et il n'y a pas vingt ans que l'esprit de parti acceptait encore comme authentique un aussi pauvre livre que les *Matinées royales*. Pour démontrer l'inauthenticité de la prétendue Correspondance de Marie-Antoinette, il a fallu de longues discussions avec les éditeurs. Le « Portrait du roi » (Εἰκὼν βασιλική) qui parut peu de jours après l'exécution de Charles Ier et fut attribué à ce roi, obtint, malgré la réfutation immédiate de Milton, un succès tel que bientôt on cessa d'émettre le moindre doute sur l'authenticité de cette œuvre du « royal martyr ». Et quand, cinquante ans plus tard, Toland reprit la thèse de Milton, on lui en voulut presque autant de cela dans son pays que de ses attaques contre le canon du Nouveau Testament. Peu de temps après la fin malheureuse de Nicodemus Frischlin parut sous son nom un poème, *le Grand Christoffel*, dont l'authenticité avait été admise jusqu'à ces derniers temps. Strauss lui-même, dans sa biographie de l'infortuné poète, avait fait taire les doutes qu'il éprouvait à cause de la force des témoignages extérieurs qui attribuaient l'œuvre à Frischlin. Maintenant il est prouvé que ce poème est l'ouvrage d'un autre et que Frischlin n'a fait que le publier et peut-être le corriger çà et là (1). Si dans ces différents cas, et dans beaucoup d'autres, l'erreur a été découverte, nous devons l'at

(1) Strauss, *Nouvelle vie de Jésus*, trad. Nefftzer et Dollfus, I, p. 50.

tribuer, non seulement au fait que le sens critique est incomparablement plus développé qu'autrefois, mais aussi à tout un ensemble de circonstances propres aux temps modernes. A ce double égard, les premiers chrétiens étaient dans une situation bien différente de la nôtre.

VIII. — LA CRITIQUE LITTÉRAIRE DANS L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

L'Eglise de cette époque n'avait pas, comme on se le représente trop souvent, une si forte unité qu'on fût, dans chacune de ses provinces, immédiatement renseigné sur ce qui se passait dans toutes les autres. Il n'y avait, pour les relations littéraires, rien d'équivalent à nos feuilles périodiques, à nos catalogues de librairie et à tant d'autres moyens actuels d'information. Connaître exactement l'origine d'un livre, c'est aujourd'hui, dans la plupart des cas, la chose du monde la plus facile. Mais quand à Rome, par exemple, venait à circuler un écrit qu'un apôtre devait avoir composé un demi-siècle plus tôt dans le lointain Orient, ou quand, à Alexandrie, surgissait une épître qu'un autre apôtre devait avoir envoyée en Crète ou en Asie mineure, qui donc était en mesure de contrôler l'exactitude de ces assertions ? Il aurait fallu faire tout un voyage pour visiter l'église où avait paru l'écrit nouveau et se livrer sur place à une enquête minutieuse qui, alors même, dans neuf cas sur dix, n'aurait probablement donné aucun résultat. Si cette enquête a été faite une fois, quelque dix ans après l'apparition d'un livre, celui-ci aura pu, dans l'intervalle, se répandre dans la contrée d'où il se prétendait originaire et où l'on se sera empressé de se faire honneur d'un écrit apostolique. Mais, sans doute, dans la plupart des cas, ces recherches n'ont pas été faites du tout, ou bien elles ont été entreprises si tard qu'il n'y avait aucune chance de les voir aboutir. On est donc en droit de dire que les circonstances extérieures favorisaient alors au plus haut degré les méprises littéraires. Mais ce

qui les favorisait bien plus encore, c'est la faiblesse surprenante et pour nous presque incompréhensible de la critique littéraire de cette époque, surtout dans certains milieux. Quélques services que les savants d'Alexandrie aient rendus dans ce domaine, si l'on parcourt d'un œil critique l'ancienne littérature, on est confondu de voir généralement reçus des écrits dont l'inauthenticité nous frappe dès le premier examen. La littérature classique elle-même est plus riche qu'on ne croirait en exemples de ce genre. Et ce n'est pas seulement à des hommes littérairement inconnus, c'est aux écrivains les plus illustres, les plus répandus, dont le style était familier à tous, qu'on attribuait souvent, peu d'années après leur mort, les travaux d'autrui, et cela avec une audace qui n'a d'égale que la crédulité qu'elle rencontrait. Mais quand il s'agissait d'hommes appartenant à un passé plus lointain, dont on ne possédait rien ou presque rien d'authentique, la littérature pseudonyme ne connaissait plus de limites. Inventer des écrivains, attribuer toute une série de livres à des gens qui n'ont jamais écrit une ligne, dater de l'antiquité la plus reculée des œuvres toutes récentes, mettre dans la bouche des philosophes les plus célèbres des maximes directement contraires à celles qu'ils ont professées, — ce sont là des choses tout ordinaires dans les derniers siècles avant J.-C. et dans les premiers siècles du christianisme. Et, si grossière que soit la fraude, si criante que soit l'impossibilité historique, les cas où la tromperie est découverte par les intéressés sont de rares exceptions. Je n'en donnerai qu'un exemple, emprunté à un milieu assez voisin de l'Eglise chrétienne : nous avons de l'école pythagoricienne, soit en totalité, soit en fragments, plus de soixante écrits qui tous prétendent remonter à Pythagore ou aux anciens pythagoriciens. Mais, à l'exception de deux ou trois, il n'y a pas le moindre doute que ce sont des néo-pythagoriciens qui, à partir du dernier siècle avant J.-C., ont composé tous ces ouvrages pour répandre, comme propres à la vieille école de Pythagore, certaines idées de Platon, d'Aristote, des

stoïciens ou leurs propres imaginations. Et cela se passait principalement dans cette même ville d'Alexandrie qui était la capitale de la critique littéraire du monde ancien ! Et on avait alors l'esprit si peu éveillé à cet égard que les plus savants connaisseurs de la philosophie antique, en ce temps-là, citent et emploient sans hésitation comme authentiques des écrits qui pour nous portent au front la marque de la fraude ! S'il en était ainsi des savants de profession, comment pourrait-on s'attendre à trouver une critique littéraire plus exacte chez des gens préoccupés d'intérêts tout autres, habitués à des travaux tout différents et vivant dans des milieux fort étrangers à la critique et à la science?

Ce qu'étaient à cet égard les anciens docteurs de l'Eglise, nous pouvons déjà le conclure d'un trait caractéristique : je veux parler de la crédulité avec laquelle les plus célèbres d'entre eux acceptaient les traditions les plus fabuleuses et surtout les récits de miracles. La foi au miracle et la critique sont deux choses qui s'excluent, et là où manque le sens pour la critique, il fera défaut spécialement pour la critique littéraire. Celui qui n'éprouve pas de difficulté à croire réels les faits les plus invraisemblables de l'époque la plus rapprochée, s'ils sont utiles à son église et à son parti, — celui-là en trouvera moins encore à accepter comme authentique un écrit mal documenté, pourvu qu'il soit d'accord avec ses convictions, avec ses intérêts et ses besoins religieux. Mais ne nous bornons pas à des conjectures : nous pouvons prouver par des exemples incontestables à quel point les hommes les plus savants et les plus distingués de l'ancienne Eglise étaient loin d'avoir la moindre idée de ce que nous appelons critique littéraire. Ces exemples sont très nombreux : nous ne choisirons qu'un petit nombre des plus frappants. Dans le second siècle avant J.-C., un juif alexandrin, nommé Aristobule, avait réuni, pour la glorification du judaïsme, des extraits de poètes grecs qu'il avait falsifiés de la manière la plus impudente. Clément d'Alexandrie (vers 200 après J.-C.) et Eusèbe (330), deux des plus

savants d'entre les Pères de l'Eglise, lui empruntent des passages, et ni l'un ni l'autre ne conçoit le moindre soupçon quand il entend Orphée ou Homère parler d'Abraham, de Moïse, des dix commandements, de la saintelé du sabbat ! — C'est à une série de *faux* analogues, commis soit par des juifs, soit par des chrétiens, que les prétendus oracles sibyllins doivent le jour. La fraude est si palpable qu'il nous paraît vraiment impossible qu'on s'y soit laissé prendre : une prophétie messianique dans la bouche de l'antique Sibylle avec les allusions les plus claires à des évènements d'une tout autre époque, comme le parricide de Néron ou l'éruption du Vésuve sous Titus, et cette prophétie, naturellement, aussi peu réalisée que toutes les autres du même genre, — qui serait assez crédule aujourd'hui pour tomber dans un piège si grossier ? Eh bien ! parmi les apologètes chrétiens, il n'y en a pas un qui n'invoque le témoignage de la Sibylle avec autant de foi que celui d'un prophète de l'Ancien Testament, et quand un adversaire du christianisme, Celse, déclara ces témoignages sans valeur, Origène lui répondit avec une pleine conviction de leur authenticité. — De même Clément (Strom., V, 599) ne met pas en doute que Zoroastre, tombé dans la bataille, ne soit ressuscité quelque temps après et n'ait mis par écrit les choses qu'il avait vues dans le royaume des morts. Pous nous, les indications que donne Clément nous font reconnaître sans peine, dans ce livre de Zoroastre, la maladroite imitation d'un mythe platonicien. — Des écrivains grecs avaient été falsifiés par des juifs dans l'intérêt du judaïsme : de bonne heure aussi, les chrétiens se permirent de falsifier dans leur intérêt la traduction grecque de l'Ancien Testament. L'auteur de l'épître de Barnabas et Justin Martyr, celui-ci un des théologiens les plus influents de l'ancienne Eglise et l'autorité la plus importante pour le canon du Nouveau Testament, emploient plusieurs de ces passages interpolés comme témoignages scripturaires. Justin, remarquons-le, sait parfaitement que ces passages manquent dans le texte hébreu. Mais au lieu de tirer de ce fait ses conséquences

naturelles, il émet l'affirmation parfaitement gratuite que les juifs ont éliminé les passages en question des exemplaires hébreux ; et, bien loin d'être honteux de la fraude pieuse de ses coreligionnaires, il tance gravement leurs adversaires — et sans doute de bonne foi — au sujet du crime abominable qu'ils ont commis par cette prétendue mutilation des Ecritures. — Une autre fois, le même Justin a falsifié un document sans s'en douter. A propos de la légende du mage Simon, il parle de la colonne qui aurait été élevée à cet enchanteur sur une île du Tibre avec l'inscription : *Simoni Deo Sancto*. Justin vivait à Rome et pouvait avoir vu de ses yeux cette inscription. Mais, heureusement, nous la connaissons aussi depuis qu'elle a été déterrée en 1574 à l'endroit désigné par Justin, et nous savons par conséquent qu'elle n'était pas conçue dans les termes rapportés par Justin, mais dans ceux-ci : *Semoni Sanco Deo Fidio*, etc. Or, Semo Sancus est une ancienne divinité romaine. Justin s'est exposé, par son inattention, à une faute de lecture dont nous ne lui ferions pas un bien grand crime si elle ne témoignait pas en même temps d'un manque absolu de critique à l'égard des extravagances de la légende de Simon. Si singulière que soit une telle négligence et si grande que soit, dans la tradition de l'ancienne Eglise, l'importance du sujet dont il s'agit (l'histoire de l'hérésiarque Simon), la bévue de Justin est répétée par Irénée, Tertullien, Eusèbe et bien d'autres, sans que l'idée soit venue à aucun d'eux d'examiner la chose d'un peu près. — Papias et après lui Irénée rapportent, soi-disant pour l'avoir entendue de la bouche de l'apôtre Jean, une parole de Christ que celui-ci ne peut avoir prononcée, puisqu'elle n'est que l'expression du chiliasme juif le plus grossier : « Dans le règne de 1000 ans, il y aura pour le plaisir des saints des vignes qui auront chacune 10,000 rameaux, et dont chaque rameau aura 10,000 branches, chaque branche 10,000 rejetons, chaque rejeton 10,000 grappes, chaque grappe 10,000 grains, et dont chaque grain donnera 40 bouteilles de vin. De même pour le froment et les autres produits de

la terre ». Et non seulement les deux Pères de l'Eglise croient que Christ a pu dire et que Jean a pu redire des choses aussi puériles, mais encore Irénée n'en attribue pas moins à ce même Jean notre quatrième évangile, c'est-à-dire le livre le plus idéaliste du Nouveau Testament, le plus éloigné du judaïsme et du chiliasme juif — sans se douter un seul instant que, de ces deux opinions, l'une exclut nécessairement l'autre. — Des apocryphes de l'Ancien Testament, d'une époque très récente puisqu'ils ont été composés peu de temps avant l'ère chrétienne ou même après J.-C., n'en sont pas moins attribués généralement à leurs auteurs prétendus : ainsi, le livre d'Hénoch, qui a été probablement composé pour l'essentiel vers 110 avant J.-C., est déjà mentionné dans notre épître de Jude comme l'œuvre du père de Mathusalem. — La lettre du roi d'Edesse, Abgar, à Jésus et la réponse de Jésus sont naïvement insérées par Eusèbe dans son histoire, et il ne se laisse arrêter ni par l'absurdité de cette correspondance en elle même, ni par le fait que Jésus y cite une parole du quatrième évangile avec cette formule : « Il est écrit de moi ». — Même dans des cas où la proximité des temps et des lieux aurait rendu bien facile la découverte de la fraude, on se laissait tromper. Ainsi, un chrétien avait composé un écrit sur la mort et la résurrection de Jésus, simple reproduction du récit de nos évangiles, mais qui se donnait pour un rapport officiel adressé par Pilate à l'empereur Tibère. Si la critique des sources avait été usitée dans l'Eglise d'alors, on n'aurait pas négligé de faire une enquête sur l'authenticité d'un acte aussi important. Mais on n'y songea même pas : le rapport de Pilate était trop favorable à la cause chrétienne pour qu'on élevât des doutes à son sujet : on l'invoqua avec autant de confiance que Justin en met à citer les tables de recensement de Quirinus, que certainement il n'avait jamais vues. — On peut faire la même remarque à propos des prétendus édits des empereurs romains en faveur des chrétiens. Ce n'est pas assez qu'Eusèbe donne comme authentique un édit supposé d'Antonin le Pieux

et y rapporte légèrement des expressions d'un contemporain d'Antonin qui, en réalité, ont trait à de tout autres rescripts : déjà vers 150, Justin invoque contre Antonin le Pieux un édit d'Adrien qui nous a été conservé, mais qui, selon toute vraisemblance, est fabriqué, et en 198, Tertullien cite un édit de Marc-Aurèle que nous possédons également et où cet empereur rapporte la merveilleuse délivrance de son armée, due à la prière de soldats chrétiens (c'est le miracle de la *legio fulminatrix*), accorde aux chrétiens la liberté religieuse et menace leurs accusateurs des peines les plus sévères. Ce miracle aurait eu lieu en l'an 174 après J.-C. L'interpolation est donc assez récente. Mais ce fait n'a pas empêché Tertullien de croire à la réalité de l'édit impérial, sans qu'il ait songé qu'un tel édit n'avait pu être promulgué en 174 dans les circonstances précitées, puisque, immédiatement après (177), sous le gouvernement du même Marc-Aurèle, les chrétiens de la Gaule avaient eu à souffrir une rigoureuse persécution de la part des autorités romaines. — Comment s'étonner, d'ailleurs, d'une telle crédulité chez un Tertullien, quand on voit le savant Origène, non seulement adopter l'opinion courante au sujet des poèmes sibyllins et autres produits de ce genre, mais encore citer comme authentique en 231 un écrit fabriqué à Rome une vingtaine d'années auparavant et qui était censé l'œuvre d'un homme du premier siècle (les *Reconnaissances clémentines*) ? Les *Acta Pauli et Theclæ* étaient évidemment un ouvrage apocryphe ; le fait était prouvé, la fraude pieuse avouée par l'auteur lui-même : cela n'a pas empêché l'Eglise d'en faire usage presque unanimement à partir du second siècle et de célébrer, d'après cette légende, la fête d'une sainte. On ne s'inquiétait pas beaucoup alors de savoir qui était l'auteur d'un livre, pourvu que le livre lui-même répondît aux goûts et aux besoins de l'époque. Quant aux questions qui se présentent dans toute recherche littéraire, on n'en avait aucune idée : on ne savait ni les résoudre ni même les poser. Lorsque Irénée, par exemple, veut prouver (III, 12, 8) qu'il ne faut admettre que nos

quatre Evangiles, pas un de plus et pas un de moins, il ne fait rien de ce que nous ferions dans un cas semblable : il ne s'occupe pas d'établir leur âge, leur authenticité, leur crédibilité par l'examen des témoignages externes ou par une analyse exacte de leur contenu. Il prend un chemin plus court : « Il doit y avoir quatre évangiles et pas davantage, dit-il, parce qu'il y a quatre points cardinaux, quatre vents et que les chérubins ont quatre visages ». Ces arguments ont paru sans doute péremptoires aux lecteurs d'Irénée : ils ne provoquent aujourd'hui que le sourire. Il en est de même de cette interprétation allégorique qui domine toute la théologie des Pères de l'Eglise, comme celle des Grecs et des Juifs. Quand un théologien ressent une telle indifférence pour la lettre des Saintes-Ecritures qu'il n'éprouve aucun scrupule à la torturer, quand il attribue sans hésitation aux écrivains qu'il doit interpréter les idées les plus éloignées du sens véritable, pourvu qu'elles lui paraissent spirituelles ou édifiantes, il montre par là même qu'il est absolument privé du sens de l'histoire. Puisqu'il s'est si mal acquitté d'une tâche relativement facile, l'intelligence du texte, on ne saurait attendre de lui qu'il remplisse avec succès la tâche bien plus difficile de la critique historique : ce serait chercher des raisins sur des épines. Quand on parle des Pères de l'Eglise comme de témoins parfaitement sûrs de l'origine du Nouveau Testament, quand on se croit autorisé à traiter le moindre doute au sujet de leur critique comme un crime de lèse-majesté envers l'Eglise, on prouve simplement qu'on ne connaît pas les écrits de ces hommes, ou bien, qu'en les lisant, on a fermé les yeux devant les faits les plus clairs. L'œuvre à laquelle travaillaient ces hommes était toute différente de celle de l'historien, et cette œuvre, ils l'ont accomplie avec un éclatant succès et un dévouement admirable. En revanche, pour la critique littéraire, il leur manquait à la fois la vocation intérieure et les ressources extérieures. Mais c'est précisément pour cela qu'on ne doit rien leur demander à cet égard et qu'on aurait grand tort de mettre à la place des documents au-

thentiques qui nous manquent sur l'origine du Nouveau Testament un vague sentiment de confiance dans l'autorité critique des Pères.

Ce serait une erreur de croire que les écrits qui nous occupent doivent être du moins bien antérieurs aux premières traces de l'emploi qui en a été fait. Car, en premier lieu, nous pouvons signaler bien des cas dans lesquels des écrits fabriqués ont été acceptés sur-le-champ et employés comme authentiques : ainsi les *Reconnaissances* clémentines, par Origène, l'édit de Marc-Aurèle, par Tertullien, et plus tard les écrits de Denis l'Aréopagite qui, composés au commencement du VIe siècle, furent attribués à un homme du 1er, et, malgré l'évidence de la fraude, furent déjà cités à un concile de l'an 532. En second lieu, il suffit d'un peu de réflexion pour voir que les choses devaient tout naturellement se passer ainsi. Celui qui compose un livre sous un faux nom veut par là exercer une action sur son époque ; il cherchera donc à répandre cet écrit tout de suite ; et si les premiers lecteurs l'acceptent comme authentique, l'ouvrage se répandra peut-être plus vite, précisément à cause du nom de l'auteur supposé, que tout autre livre dont l'auteur s'est nommé lui-même. Un temps plus long ne sera nécessaire pour la diffusion de l'œuvre sous un nom étranger que si sa fausse attribution est due au manque de renseignements exacts, sans que l'auteur ait essayé lui-même de donner le change. Encore y a-t-il à cela des exceptions. Au moment même où elle paraissait, la *Critique de toutes les révélations*, de Fichte, fut attribuée à Kant. Si au contraire un livre a porté dès le début un faux nom, il n'y a pas de raison, dans le cas où il a été accepté comme authentique, pour qu'il n'ait pas été employé comme tel dès son apparition avec autant de zèle que nous en montrons aujourd'hui à propos d'une œuvre nouvellement découverte de l'antiquité.

IX. — LES AUTEURS D'ÉCRITS SUPPOSÉS SONT-ILS DES FAUSSAIRES ?

Mais c'est l'idée même d'une fausse attribution volontaire qu'on déclare inadmissible à propos des écrits du Nouveau Testament. Comment croire, s'écrie-t-on, que les auteurs de ces livres les aient publiés sous de faux noms? En ce cas les écrivains sacrés ne seraient-ils pas des faussaires et des imposteurs, la religion qui repose sur leurs écrits, l'œuvre d'une fourberie grossière, et l'Eglise qui n'a pas su voir la fraude, une réunion d'imbéciles? Avant de répéter de semblables discours, il serait bon de voir s'ils ne témoignent pas plus de zèle que d'intelligence. Et d'abord il ne s'agit pas ici de tous les écrits du Nouveau Testament. Il en est un certain nombre dont la « critique de Tubingue » du moins n'a jamais contesté l'authenticité. Elle ne prétend pas non plus que *tous* les écrits inauthentiques soient interpolés dans la signification rigoureuse du mot. Il faut au contraire distinguer plusieurs cas: 1° Un écrivain peut attribuer à une autre personne un ouvrage qu'il a composé lui-même ; c'est ce qu'ont fait les auteurs des épîtres inauthentiques des apôtres. Dans ce cas, nous avons une véritable interpolation. 2° Il est aussi possible que l'écrivain n'ait pas composé lui-même en entier l'ouvrage en question, mais qu'il ait seulement retravaillé un ancien ouvrage et laissé au livre ainsi remanié le nom de son auteur primitif. C'est ainsi par exemple qu'après bien des remaniements notre *Evangile de Matthieu* a pu sortir de la collection des sentences de Matthieu, notre *Marc* d'une combinaison de notre premier et de notre troisième Evangile avec un autre mémoire attribué à Marc, les *Actes des Apôtres* du récit de voyage de Luc. Quelque importantes que fussent en pareil cas les additions et les modifications subies par le texte primitif, on pouvait se croire en droit de laisser subsister le

titre ancien. 3° Il pouvait arriver qu'un écrit dont l'auteur ne s'était pas nommé fût attribué conjecturalement par une génération subséquente à tel ou tel homme célèbre : ainsi l'Epître aux Hébreux à Paul ou par d'autres à Barnabas, l'Epître dite de Barnabas, qui ne nomme pas son auteur, mais qui est évidemment d'une époque plus tardive, à ce compagnon des apôtres. 4° Enfin il pouvait aussi arriver qu'un écrit imputât les idées qu'il développe, mais non sa composition, à celui qui plus tard fut regardé comme son auteur et que les deux choses aient été confondues dans la suite. Tel est, semble-t-il, le cas du quatrième Evangile. L'auteur de ce livre veut incontestablement qu'on en regarde le contenu comme le véritable Evangile johannique, mais il ne dit nulle part qu'il soit lui-même l'apôtre Jean : il semble désirer être pris pour cet apôtre, mais il n'ose pas se donner expressément pour lui. Remarquez de plus que le titre de nos Evangiles n'est pas : Evangile *de* Matthieu, *de* Jean, etc., mais Evangile *selon* Matthieu, etc.; en d'autres termes : l'histoire du salut d'après la tradition de Matthieu, de Jean, etc. Or, c'est un titre qu'un tiers pouvait très bien donner à son œuvre. Et lors même qu'elle aurait contenu des choses toutes différentes de celles que Matthieu et Jean avaient racontées autrefois, l'auteur pouvait être aussi fermement persuadé de reproduire la véritable tradition apostolique que nos théologiens le sont d'enseigner la pure doctrine scripturaire, alors même que leurs *Dogmatiques* parlent souvent un tout autre langage que celui de la Bible.

En outre, c'est une conclusion très précipitée que de dire : celui qui retire à leurs auteurs présumés un certain nombre des écrits du Nouveau Testament fait par là même du christianisme et de l'Eglise chrétienne le produit de la fraude et de l'imposture. La foi chrétienne et l'Eglise sont-elles donc originairement le produit de ces écrits? N'est-ce pas plutôt l'inverse qui est vrai? Ces écrits ne sont-ils pas le monument d'une foi déjà existante et vivante au sein de l'Eglise? Et ne méritent-ils pas également ce titre, quel que soit le nom de leurs auteurs et

quel qu'ait été le temps nécessaire à leur composition, que ce temps ait duré vingt, trente, quarante ans, ou bien un siècle tout entier? A-t-on donc oublié tout à fait ce que déjà Lessing a démontré si victorieusement, que la lettre n'est pas l'esprit et que la Bible n'est pas la religion, que le christianisme pendant des siècles s'est propagé bien plus par la tradition orale que par des livres, que cette religion et son fondateur restent ce qu'ils sont, quel que soit l'état de nos connaissances historiques à leur sujet et quelle que soit l'origine des livres auxquels nous devons ces connaissances? — Mais il y a plus : on ne saurait parler de fraude et d'imposture à propos des écrits du Nouveau Testament, alors même que quelques-uns d'entre eux auraient été sciemment et volontairement attribués par des auteurs plus modernes aux apôtres et à leurs disciples immédiats. Car le jugement moral à porter sur de tels faits dépend des idées et des mœurs du temps où ils se passent, et celles-ci à leur tour dépendent du développement de la conscience littéraire à chaque époque. Certes, de nos jours, on a la plus grande peine à comprendre que quelqu'un ait cru légitime de mettre à une de ses compositions personnelles un nom étranger quelconque, d'attribuer son propre ouvrage à un apôtre ou à tout autre homme illustre du passé. Mais nous n'en jugeons ainsi que parce que nous sommes habitués à attacher de l'importance à l'individualité d'un écrivain, à lui reconnaître un droit de propriété spirituelle sur son œuvre, à nous comporter en critiques à l'égard des livres que nous lisons, à les traiter comme des manifestations d'idées de certains individus, et que, dans l'appréciation de ces idées, notre jugement sur la personnalité des auteurs joue un rôle important. Transportons-nous, au contraire, par la pensée à une époque où toutes ces considérations n'existaient qu'à un très faible degré, où l'écrivain disparaissait derrière son œuvre, où l'on ne s'informait pas avant tout du nom de l'auteur pour juger par là si l'écrit mérite confiance, mais où l'on acceptait à ce sujet, sans enquête sérieuse, les données les plus invraisemblables,

dès qu'on était captivé par le livre lui-même, —faisons cet effort d'imagination, et nous trouverons tout naturel que l'interpolation d'un livre ne suscitât pas le même blâme qu'il provoquerait aujourd'hui, et ne fût pas accompagnée du même sentiment de culpabilité. Le nom de l'auteur, à ce point de vue, n'a aucune importance par lui-même : toute celle qu'il peut avoir tient à la valeur plus ou moins grande de l'œuvre. Celui donc qui est persuadé d'avoir écrit quelque chose de bon, de vrai, d'édifiant, celui-là peut sans scrupule mettre ses propres paroles dans la bouche d'un autre. Il ne lui fait par là aucun tort, il lui cède au contraire quelque chose de sa propriété, et il ne fait non plus aucun tort aux lecteurs : ce qui leur importe, en effet, ce n'est pas l'*homme* qui a écrit, mais la *chose* qui a été écrite. La ligne de séparation entre la poésie et l'histoire, et par conséquent aussi celle entre l'invention permise et l'invention défendue, n'est pas encore clairement marquée dans la conscience générale, le droit de l'individualité n'est pas encore complètement reconnu. On ne se serait pas cru permis de placer sous le patronage d'un nom vénéré des choses indignes de lui, mais lui en attribuer d'excellentes, ce n'est pas seulement permis, c'est louable. L'antiquité classique suivait les mêmes principes. Quand, par exemple, les écrivains grecs et romains mettent dans la bouche des personnages de l'histoire des discours qu'ils ont composés eux-mêmes, il n'y a, entre ce procédé et celui de l'interpolation, aucune différence au point de vue moral. Dans les deux cas, on attribue à un homme des paroles qu'il n'a pas réellement prononcées, et il importe peu qu'il s'agisse d'écrits ou de discours, de deux ou trois pages ou de tout un livre. Et cependant, si je ne me trompe, aucun de ces historiens, excepté Thucydide, ne nous avertit que ces discours sont de sa composition. Quand Platon fait dire à son Socrate pendant des volumes entiers ce que Socrate n'a jamais dit ni pensé sa vie durant, quand il rattache soigneusement ces discours à des circonstances historiques et cherche par tous les moyens à leur donner un air de réalité,

quand Xénophon, Eschine et d'autres Socratiques procèdent de même à leur manière, on ne peut pas dire que ces hommes n'aient pas voulu donner ces discours comme historiques. La nuance exacte est que la vérité historique de ces discours est pour eux, à part un petit nombre d'exceptions, sans aucune importance, que la partie historique de leur exposition n'est que le véhicule indifférent de leurs pensées. Ce qui est à leurs yeux la vraie philosophie socratique, ils le mettent dans la bouche du fondateur de l'école, en partie par piété personnelle, en partie par sentiment d'artistes : l'idée ne leur vient même pas qu'en procédant ainsi ils fassent tort à Socrate ou se rendent coupables de fraude à l'égard des lecteurs. Or, c'est précisément de la même façon qu'ont agi, d'après la critique moderne, les écrivains chrétiens qui font exprimer par Paul et par Pierre la manière dont ils conçoivent eux-mêmes la doctrine de ces apôtres et par le fondateur du christianisme en personne leur propre manière de concevoir cette religion. On ne peut pas plus parler d'imposture dans un cas que dans l'autre, parce que ce qui importe à tous ces écrivains, ce n'est pas l'histoire en elle-même, ce sont les idées contenues dans ces discours et dans ces écrits. Le nom d'un apôtre, mis en tête d'un livre, doit en recommander au lecteur le contenu comme vraiment apostolique : il importe peu que l'apôtre ait réellement parlé ainsi, pourvu que, selon l'opinion de l'auteur, il ait pu et dû comme apôtre s'exprimer de cette manière. Aujourd'hui sans doute nous ne permettrions plus à un écrivain une pareille liberté, mais autrefois il en était tout autrement. C'est surtout à la fin de l'antiquité classique, précisément dans les siècles auxquels appartiennent les écrits du Nouveau Testament, que cette littérature pseudonyme était à l'ordre du jour. De cette période datent, par exemple, ces interpolations en masse de livres pythagoriciens dont nous avons parlé plus haut. Mais, bien loin de s'en scandaliser, Jamblique loue les pythagoriciens d'avoir attribué leurs œuvres au maître de l'école, renonçant ainsi à leur part de gloire person-

nelle. Ce que nous appelons une falsification, il l'appelle un acte de piété et de modestie précisément comme l'auteur de la légende de Paul et Thécla qui, interrogé sur cette invention romanesque, répondit « qu'il l'avait composée par amour pour l'apôtre ». Telle est la diversité des jugements humains sur le même fait. Et de même qu'on ne se faisait pas scrupule d'attribuer à autrui son propre travail, on ne s'en faisait pas davantage de s'approprier le travail d'autrui. Rien n'est plus fréquent dans la littérature de cette époque qu'un écrivain insérant dans ses œuvres, textuellement ou par extraits, des chapitres entiers appartenant à d'autres écrivains, et cela sans même indiquer la source où il puise. Or, ceux qui procèdent ainsi ne sont pas seulement d'obscurs compilateurs des derniers siècles, mais aussi des écrivains renommés : personne ne songeait alors à les accuser de plagiat, et eux-mêmes ne se sentaient nullement coupables. Des disciples d'Aristote, comme Eudème et Théophraste, ont publié sous leur propre nom des *Physiques*, des *Ethiques*, etc., qui n'étaient que des remaniements des œuvres parallèles du maître et souvent les reproduisaient mot pour mot. Cicéron a positivement emprunté à des ouvrages grecs, qu'il n'a pas toujours nommés, des parties importantes de ses écrits philosophiques. On le voit : nos idées sur la propriété intellectuelle étaient alors chose inconnue ; le nom des écrivains, aussi bien que le contenu de leurs œuvres, était regardé comme le bien de tous à un degré que nous trouvons aujourd'hui injustifiable. Si donc on jugeait les coutumes de cette époque avec les idées de la nôtre, on tomberait dans une méprise aussi forte que si l'on voulait appliquer les paragraphes d'un code pénal moderne sur le vol à la république de Platon ou à l'ancienne Sparte.

Il serait facile de montrer par de nombreux exemples que les juifs et les chrétiens se laissaient guider dans leurs travaux de littérature religieuse par les sentiments que nous venons d'exposer. Qui voudrait affirmer, par exemple, que tels pseudépigraphes de l'Ancien-Testament, évidem-

ment inauthentiques, comme le livre d'Hénoch, le quatrième livre d'Esdras, le Testament des douze patriarches, livres sérieux, religieux, qui ont été beaucoup lus dans l'Église, sont l'œuvre de faussaires et d'imposteurs? Qui voudrait parler en ces termes de certains écrits chrétiens, tels que les Épîtres d'Ignace, l'Épître de Polycarpe, les Homélies et les Reconnaissances clémentines, les Constitutions apostoliques,— écrits de la plus haute importance, mais dont l'inauthenticité est ou universellement admise, ou du moins presque indubitable pour les plus solides motifs? On ne peut pas même appliquer nos idées modernes de falsification aux sibylles juives et chrétiennes et à leurs prétendus oracles, et il serait tout à fait injuste d'accuser Marcion, remaniant l'Évangile de Luc selon son système, d'avoir voulu le falsifier : il a voulu, au contraire, restaurer une œuvre qu'il estimait falsifiée, rétablir le véritable Évangile de Paul. La même observation s'appliquerait à la plupart des apocryphes du Nouveau-Testament dont nous avons connaissance. Notre Bible canonique elle-même contient plusieurs livres qui portent le caractère évident de l'interpolation. L'authenticité des Proverbes de Salomon, de l'Ecclésiaste, du livre de la Sagesse, rencontrerait à peine aujourd'hui un seul partisan; celle des prophéties de Daniel et de la seconde Épître de Pierre ne trouverait qu'un très petit nombre de défenseurs. Cependant, il est indubitable que ces écrits se donnent eux-mêmes pour être du roi Salomon, du prophète Daniel, de l'apôtre Pierre, qu'ils marquent parfois très expressément l'intention de se faire accepter pour l'œuvre de ces hommes, que l'Église les leur a attribués jusqu'à l'époque moderne, que les ouvrages du Pseudo-Daniel et du Pseudo-Salomon ont été d'assez bonne heure tenus pour authentiques par les juifs, et qu'ils sont, avec le livre d'Hénoch, cités comme tels dans le Nouveau-Testament. Appellerons-nous donc imposteurs et faussaires les auteurs de ces remarquables écrits, pleins du souffle moral et religieux le plus élevé? Dirons-nous que l'Église et les premiers chrétiens, pour qui Daniel, en

particulier, avait la plus haute importance, ont été les dupes de fraudes honteuses? N'est-il pas plus équitable de reconnaître que la littérature de cette époque doit être jugée d'après d'autres principes que la nôtre, que nous ne pouvons pas lui appliquer nos idées strictes de propriété littéraire et nos notions modernes de moralité? Nous trouverions d'ailleurs, dans des temps bien plus rapprochés du nôtre, des exemples tout semblables d'écrits pseudonymes publiés dans les intentions les plus pures. On sait, par exemple, aujourd'hui que les écrits religieux des Vaudois du Piémont, que l'on prétendait faire remonter jusqu'aux débuts de la secte, ont été composés ou remaniés au XVI[e] siècle, — sans doute en toute sécurité de conscience, — pour faire bénéficier le parti des fruits dogmatiques de la réformation. Un théologien rigoriste, Farel, ne se fit pas scrupule de publier, sur sa dispute avec Furbity, une relation qu'il donne expressément pour l'œuvre d'un notaire catholique, et où il cherche à accréditer cette indication en faisant l'éloge de Furbity qu'il méprisait (Kirchhofer, *Vie de Farel*, I, 182). Et même, à prendre les choses à la rigueur, ne faudrait-il pas dire que nos sociétés bibliques commettent une falsification en publiant sous le titre de « traduction de Martin Luther » un texte qui diffère en plusieurs centaines de passages de celui du réformateur. Si, dans ce cas, on se croit autorisé à changer des expressions vieillies, à corriger des fautes de traduction, tout en laissant le nom de Luther sur le titre, l'ancienne Église ne pouvait-elle pas se croire de même autorisée à exposer, selon son point de vue et selon ses besoins, la doctrine et l'histoire du christianisme et à indiquer le caractère vraiment apostolique de ces exposés en les mettant sous la recommandation de noms d'apôtres et de disciples des apôtres?

X. — LA TRADITION ORALE. — LÉGENDES ET MYTHES.

C'est de la même manière qu'il faut comprendre une autre thèse de la critique moderne qui a scandalisé bien des gens; je veux dire l'affirmation que beaucoup d'éléments non historiques ont pu s'introduire dans les récits bibliques et même dans ceux du Nouveau-Testament : remarquons qu'en cet instant nous ne parlons que de la simple *possibilité* d'un tel fait sans examiner si et jusqu'à quel point il s'est réalisé. Cette thèse de la critique peut bien scandaliser en effet ceux pour qui l'infaillibilité des érits bibliques est un dogme antérieur et supérieur à toute recherche; mais elle paraîtra toute naturelle à ceux qui étudient la question au libre point de vue de la science. En premier lieu, il est hors de doute que l'histoire de Jésus et des apôtres s'est propagée au début exclusivement ou presque exclusivement par la tradition orale : ce serait une supposition tout à fait arbitraire que de dire qu'un tel état de choses n'a duré que peu d'années et doit avoir cessé immédiatement à la publication des premiers livres d'histoire chrétienne. Nous savons, au contraire, qu'au second siècle encore il y avait en circulation sur les discours et les actes de Jésus une foule de récits, parmi lesquels Papias, par exemple (vers 130-140), veut rassembler ceux qui sont dignes de foi, parce qu'il se promet plus d'instruction de la tradition orale que des livres; nous voyons encore, vers le milieu de ce siècle, Hégésippe parcourir le monde chrétien pour s'informer des traditions doctrinales de l'Église, qui évidemment ne peut avoir eu alors de collection scripturaire normative; à la fin du même siècle, Irénée et Tertullien en appellent contre les gnostiques à la tradition de l'Église, comme au seul recours assuré, parce que l'authenticité et l'autorité des écrits sont encore contestées. Le christianisme, à son origine, s'est répandu par la prédication directe infiniment

plus que par des moyens littéraires, et l'histoire de sa naissance a dû par conséquent se transmettre aussi de bouche en bouche. Or, l'expérience de tous les jours nous montre assez combien il est peu vraisemblable qu'un récit se maintienne par cette voie pur de toute altération. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à observer attentivement la marche des légendes, en grand ou en petit. Tout le monde sait combien il est difficile d'obtenir des renseignements tout à fait dignes de confiance sur un fait qui s'est passé dans l'endroit même qu'on habite, à moins qu'on n'ait devant soi des témoins oculaires. Peu de jours et même peu d'heures suffisent souvent pour défigurer le véritable récit des faits et pour mettre à la place, — et cela de la façon la plus involontaire, — une véritable légende. Que sera-ce quand la légende aura dans le temps et dans l'espace un long chemin à parcourir, quand le narrateur, éloigné du théâtre de l'action, rapportera d'après la tradition orale des événements dont le séparent de longues années, peut-être même plusieurs générations ! En des cas pareils, l'historien critique le plus consciencieux est souvent incapable de rétablir le véritable état des faits : combien plus encore des hommes à qui nous ne pouvons demander qu'une très faible mesure de talent critique et de zèle désintéressé pour l'histoire ! Et cette difficulté n'est pas diminuée, elle est, au contraire, infiniment accrue quand un récit historique a en même temps une haute importance religieuse et une portée pratique ; car plus est profond l'intérêt éveillé par un récit, plus l'imagination est excitée à s'en représenter vivement toutes les circonstances, et plus est grand le danger que des éléments non historiques s'introduisent dans la tradition et finissent par étouffer sous leurs broderies le canevas primitif jusqu'à le rendre méconnaissable. Pour nous convaincre que les livres historiques du Nouveau-Testament ont été préservés de ce péril, il faudrait démontrer que leurs auteurs étaient des témoins oculaires ou que les sources où ils ont puisé étaient parfaitement sûres. Or, comme les témoignages extérieurs ne permettent pas cette démonstration, on ne

peut interdire à la critique de supposer le contraire comme possible et d'admettre par conséquent aussi, comme possible, la présence d'éléments légendaires dans les récits qui nous occupent.

On ne peut pas non plus lui interdire d'admettre comme possible le fait que ces légendes soient nées en tout ou en partie sous l'action de certains mobiles, de certains intérêts pratiques ou dogmatiques, et qu'il y ait eu ainsi non seulement éclosion de légendes, mais aussi formation de mythes. C'est même là bien plutôt l'hypothèse la plus naturelle. Toutes les religions à nous connues, sans exception, ont leurs mythes, et quiconque a étudié d'un peu près le caractère propre de la conscience religieuse et de la tradition religieuse trouvera cela très compréhensible. On peut d'autant moins faire ici une exception pour le christianisme que précisément pour lui les circonstances étaient particulièrement favorables à une prompte et riche production de mythes. On a dit, il est vrai, que l'époque dans laquelle naquit le christianisme était déjà trop historique pour qu'il pût s'y produire des mythes. Mais d'abord il n'est pas tout à fait exact de dire que les premiers siècles chrétiens aient été une époque pleinement historique, puisque c'est à eux que l'histoire de la philosophie et de la religion doit une foule d'inventions et d'assertions fausses, la littérature de ces deux domaines des interpolations sans nombre. En second lieu, Strauss a fort justement fait observer qu'une époque peut très bien être historique pour certains peuples et certains états de culture, sans que pour cela on soit assuré d'y trouver chez tous les peuples et à tous les degrés de culture une pleine conscience historique. De même que chez les Orientaux en général, cette conscience ne s'est jamais élevée chez le peuple juif, durant toute son existence comme État, à un bien haut degré de clarté : ce qu'il en était de la primitive Église, à cet égard, nous l'avons vu par les exemples précédemment cités, et nous aurons occasion de le voir encore plus loin. Si donc la condition négative pour la formation des mythes, le manque de sens historique et

critique était largement remplie, on en peut dire autant de la condition positive, j'entends par là un intérêt important qui parle au cœur et occupe l'imagination. Figurez-vous une communauté jeune encore dans laquelle s'accomplit la révolution la plus profonde qui ait jamais transformé la vie religieuse de l'humanité; représentez-vous cette communauté en rapports hostiles, souvent en lutte mortelle avec son entourage, et violemment agitée au-dedans par de profondes dissensions; réfléchissez que cette communauté n'était guère formée que de gens sans culture scientifique, de femmes, d'artisans, d'esclaves, qu'il ne s'y trouvait qu'un très petit nombre de personnes capables d'observation exacte, d'examen critique, de réflexion froide, que les autres ne pensaient pas avec la raison, mais avec le cœur et l'imagination; n'oubliez pas que ces gens étaient élevés dans la foi aux miracles, qu'ils avaient appris de leur religion même à attendre chaque jour le miracle des miracles, la fin soudaine du monde; — pesez tout cela, et vous ne trouverez plus étonnant qu'une telle communauté reporte dans le passé les idées, les sentiments, les désirs qui la remplissent, les doctrines et les institutions qui la font vivre, qu'elle cherche dans ce passé le type et la justification de ses propres efforts, qu'elle transfigure l'histoire de ce passé sous l'empire de préoccupations idéales. C'est qu'en réalité il n'y a pas d'autre moyen pour concilier les modifications amenées par le temps avec la foi à la divine autorité de la tradition ecclésiastique. Si cette tradition est déjà fixée dans des écrits auxquels on ne peut rien changer, on change le sens de ces écrits en leur imposant de force ses propres idées, on a recours à l'allégorie ou aux artifices d'une exégèse rationaliste. Chacun sait quel usage fit de la première l'ancienne Église qui, certes, n'était pas encore préparée à la seconde. Si, au contraire, la tradition n'est pas encore fixée, — et la tradition chrétienne ne le fut guère avant le milieu du second siècle, — la tâche est encore plus simple : on impose à la tradition elle-même les changements que réclame la marche des idées, et on le fait le plus souvent

sans même s'en apercevoir, en transportant dans le passé les préoccupations du présent. La légende religieuse s'enrichit d'éléments mythiques, peut-être même prend-elle en mainte partie un caractère purement mythique ; et cela d'autant plus facilement que déjà, avant elle et indépendamment d'elle, certaines idées dogmatiques sont en cours sur les sujets dont elle s'occupe. Or, c'est précisément le cas que présente l'histoire évangélique. Nous l'avons dit plus haut : ce que le Messie devait être, ce qu'il devait faire était déjà pour l'essentiel chose arrêtée aux yeux des Juifs à l'époque où vécut Jésus : paroles des prophètes, types de l'Ancien Testament, espérances personnelles, tout avait servi à tracer une image détaillée du Messie, une dogmatique messianique que l'on devait s'attendre à retrouver dans l'histoire du Messie apparu. Peut-on s'étonner que cette histoire se soit peu à peu moulée sur la forme même du type attendu, qu'on en ait comblé les lacunes par des traits empruntés au Messie de l'espérance populaire, qu'on se soit ingénié à faire rentrer dans le cadre de l'idée reçue les faits qui étaient en contradiction avec elle ? Mais une fois certaines données introduites ainsi dans l'histoire de Christ, il était inévitable qu'elles prissent une extension toujours plus considérable. Tout ce procès de la formation des mythes n'a plus rien de surprenant pour nous, dès que nous nous reportons à la situation et à l'état d'esprit de la première communauté chrétienne. On croit savoir ce qui devait arriver dans l'histoire du Messie, — et par là même on est convaincu que cela est arrivé : la conviction dogmatique se métamorphose insensiblement en récit, en mythe. Cette métamorphose résulte de la conclusion si naturelle et en apparence si justifiée du nécessaire au réel. L'illusion consiste à tenir pour objectivement nécessaire ce dont on est personnellement convaincu et à transformer ainsi involontairement l'histoire au gré d'hypothèses subjectives. Ce genre d'illusion est beaucoup plus fréquent qu'on ne le croit. L'historien qui confond ses conjectures avec les faits, le naturaliste qui, préoccupé de sa théorie, n'ob-

serve plus exactement, le juge qui devient partial malgré lui parce qu'il est convaincu d'avance de la culpabilité ou de l'innocence du prévenu, l'homme d'Etat qui apprécie mal une situation parce qu'il la voit, non telle qu'elle est, mais telle qu'il la désire, — tous ont fait le même raisonnement si simple en apparence : « Cela *doit être*, donc cela *est* », — raisonnement instinctif qui est à l'origine de tous les mythes dans le domaine religieux comme dans les autres. Y a-t-il vraiment lieu d'être surpris que la légende populaire soit victime d'une illusion contre laquelle la science elle-même ne sait pas toujours protéger ses disciples?

Il serait facile de prouver par d'innombrables exemples que l'Église n'a pas été préservée de semblables erreurs historiques, et on écrirait un gros livre si l'on voulait rassembler toutes les fables, toutes les inventions que dans les premiers siècles de son existence elle a enfantées ou propagées. Nous nous bornerons à un petit nombre de faits. Quel essaim de légendes, par exemple, se rattache déjà avant le milieu du second siècle à la personne du mage Simon, à sa dispute avec Pierre, à son voyage à Rome, à ses artifices de magicien, à sa mort merveilleuse! Avec quelle crédulité un Justin, un Irénée et tous ceux qui nous parlent de lui admettent à son sujet les choses les plus extravagantes! Et cependant cette légende d'un Faust de l'antiquité chrétienne est si entièrement fabuleuse qu'on peut mettre pour la valeur historique les récits des Pères de l'Église sur Simon exactement au niveau de nos livres populaires sur Faust. Quelle infinité de choses incroyables nous présentent les innombrables légendes des martyrs, et quel empressement les Pères de l'Église les plus illustres ne mettent-ils pas à les raconter, — Tertullien, par exemple, pour le martyre de l'apôtre Jean dans l'huile bouillante, et Eusèbe, d'après un récit contemporain, pour les miracles survenus à la mort de Polycarpe! De quel jour s'éclaire à nos yeux l'historiographie de l'ancienne Église quand nous entendons, vers 170 ap. J.-C., un évêque de Corinthe déclarer, contre le témoignage des

Actes des Apôtres et des Épîtres aux Corinthiens, que Pierre a fondé avec Paul la communauté chrétienne de Corinthe pendant le voyage qu'il faisait avec lui pour se rendre à Rome; — quand le célèbre Eusèbe, le père de l'histoire ecclésiastique, affirme de la manière la plus précise que les thérapeutes juifs décrits par Philon (vers 30 ap. J.-C.) étaient des chrétiens, et que leurs livres sacrés, dont parle cet auteur, étaient les livres du Nouveau Testament; — quand Tertullien raconte avec une entière conviction qu'à son époque, en Palestine, la Jérusalem céleste est apparue au ciel avec ses tours et ses murs chaque matin pendant quarante jours! Mais ce qui est peut-être plus frappant encore, c'est l'exemple suivant qui nous tiendra lieu de tous les autres. Le plus grand docteur de l'Église d'Occident, saint Augustin, nous raconte (Cité de Dieu, XXII, 8) une quantité de miracles des plus extraordinaires qui doivent s'être opérés sous ses propres yeux: résurrections, exorcismes, guérisons d'aveugles, etc.; — une fistule maligne guérie par la prière, en présence d'Augustin, d'une manière si subite que le médecin qui voulait l'opérer trouva à sa place une cicatrice fermée; — une femme, après un songe, délivrée d'un cancer d'une façon aussi subite au moyen du signe de la croix, etc. Un vieux païen opiniâtre est converti pendant son sommeil par des reliques qu'on place sous son coussin; un pauvre cordonnier prie les vingt martyrs pour avoir des habits et trouve aussitôt un poisson qui a un anneau d'or dans le ventre, etc. Après quoi, Augustin nous assure qu'il n'a mentionné qu'un très petit nombre des miracles parvenus à sa connaissance. Saint Étienne seul, dit-il, a guéri tant de malades à Hippone et à Calama qu'il faudrait écrire plusieurs volumes pour raconter tous ces prodiges. Et en même temps il nous donne, comme on peut croire, toutes les garanties imaginables pour la vérité de ces récits. Il s'était, en effet, arrangé de manière à faire dresser des procès-verbaux réguliers de tous les cas de ce genre. De la seule chapelle d'Étienne à Hippone, il ne lui était pas venu en deux ans moins de soixante-dix documents de ce

genre, et à Calama il y en avait encore davantage. Augustin déclare, en outre, savoir positivement que beaucoup de miracles n'ont pas été enregistrés. Que dirons-nous de tout cela? Nous ne pourrons voir, en définitive, dans cette étrange accumulation de prodiges qu'une preuve de la crédulité de cette époque, et de son insatiable appétit de surnaturel; nous ne pourrons y voir que la confirmation d'une remarque de Schwegler : « Trouver croyable tout ce qui est édifiant, voilà en deux mots le point de vue historique des plus anciens Pères de l'Église ». (*Nachapostolisches Zeitalter*, I, 47.) Mais, en même temps, nous ne devrons pas nous dissimuler qu'au point de vue historique il est difficile de défendre les miracles du Nouveau Testament si l'on conteste ceux que rapporte Augustin, et nous devrons reconnaître que ce Père de l'Église a raison quand il s'appuie sur ceux-ci, comme sur les mieux certifiés, pour accréditer ceux-là. En effet, nous avons d'un côté toutes les garanties qui nous manquent de l'autre. Le narrateur est un contemporain, parfois même un témoin oculaire des faits qu'il raconte; sa charge épiscopale le mettait dans une excellente situation pour faire une enquête sérieuse; nous le regardons à bon droit comme un homme supérieur à tous ses contemporains en esprit et en savoir, et qui ne le cédait à aucun en zèle religieux, en puissance de foi et en sérieux moral. Les faits miraculeux se sont accomplis sur des personnes connues, parfois devant de grandes masses de peuple; ils ont été consignés par ordre officiel dans des documents authentiques. Et cependant nos théologiens, les protestants du moins, qui ne croient pas à ces miracles, osent faire le procès à la critique, parce qu'elle tient pour possible la présence de récits également légendaires dans des livres dont nous sommes bien loin de connaître aussi sûrement la date, l'auteur et les sources!

Mais supposé même qu'on ne puisse méconnaître dans les écrits du Nouveau Testament la présence de récits non historiques, peut-on admettre que ces récits aient été composés avec intention, qu'ils soient l'œuvre non seule-

ment de la légende inconsciente, mais de l'activité littéraire consciente? Peut-on admettre cela sans se faire du caractère moral de leurs auteurs une idée qui ne s'accorderait ni avec le respect qu'ils inspirent, ni avec la vraisemblance? Nous ferons ici la même réponse que nous avons faite plus haut à propos des interpolations. Dans les milieux où il n'y a ni sens historique, ni critique historique, les changements intentionnels apportés à la tradition seront considérés d'un tout autre œil et, par conséquent, devront être jugés moralement d'une tout autre manière que dans les milieux où ce sens est éveillé, où cette critique est développée. L'histoire, dans le premier cas, n'a pas d'im portance par elle-même : sa réalité n'est pas contestée, mais sa valeur et son intérêt consistent uniquement, pour les auteurs comme pour les lecteurs, dans les idées religieuses auxquelles elle sert de véhicule. C'est précisément pour cela qu'on se croit autorisé à la transformer librement dans des vues dogmatiques, à la refaire même. Et on n'a pas du tout le sentiment de pécher par là contre la vérité : on croit, au contraire, rendre service à la vérité dogmatique, la seule dont on se préoccupe. On veut être historien, mais on traite l'histoire avec la liberté d'un poète ; on veut raconter ce qui s'est passé et, au lieu de cela, on fait de la dogmatique. Nous avons de la peine à nous mettre à ce point de vue, parce que nous avons appris à faire une séparation très rigoureuse entre l'histoire et la poésie, et que, pour cela même, la confusion entre les deux domaines, telle qu'on a pu l'observer encore chez Bettina d'Arnim ou chez Justinus Kerner, n'est plus, de nos jours, quelque chose de tout à fait naturel. Et pourtant, cet effort d'esprit est nécessaire, si nous ne voulons pas qu'un grand nombre des œuvres littéraires de l'antiquité restent pour nous à l'état d'énigmes. Ainsi, pour revenir aux exemples cités plus haut, il est parfaitement certain que l'auteur de la seconde Epître de Pierre affirme une chose contraire à la vérité, quand il dit que cette lettre a été écrite par l'apôtre Pierre, et qu'il nous donne une fausse idée de l'histoire littéraire et religieuse

de l'époque, lorsqu'il nous montre Pierre citant l'ensemble des Epîtres de Paul comme « Ecriture sainte » et en approuvant sans réserve le contenu. De même, quand, dans le livre de Daniel, un juif du temps des Macchabées se donne pour un prophète du nom de Daniel, qui aurait vécu sous Nébucadnetzar, à Babylone ; quand il raconte, au sujet de ce prophète et (accessoirement) des rois chaldéens, une foule de choses qui ne sont jamais arrivées ou n'ont jamais pu arriver ; quand il assure que les événements historiques de la période qui va de Nébucadnetzar à Antiochus lui ont été révélés par Dieu dans des visions prophétiques, tandis qu'il en a eu connaissance par les mêmes moyens naturels que tous les autres hommes, — il y a là toute une série d'infractions à la vérité. Mais voudra-t-on pour cela appeler ces écrivains des faussaires et des imposteurs ? Et si on ne le veut pas, a-t-on le droit de décréter d'accusation la critique moderne, parce qu'elle admet comme possible que d'autres écrivains bibliques aient traité l'histoire avec la même liberté ? Est-il équitable de crier à la « critique de tendance », comme si toute critique littéraire n'avait pas pour objet d'étudier la tendance des écrits dont elle s'occupe ? Est-il équitable, surtout, d'accentuer ce reproche de manière à faire croire que les résultats de cette critique doivent être attribués à certaines tendances théologiques, tandis qu'ils sont dus simplement à l'intention loyale de rétablir la pure vérité historique et de donner des origines du christianisme un tableau aussi fidèle, aussi complet, aussi harmonieux que possible ?

Il nous reste à montrer brièvement, en prenant pour guide l'ouvrage de Baur sur l'*Histoire de l'Eglise*, quels sont, d'après « l'école de Tubingue », les grands traits de ce tableau.

XI. — LES TROIS PREMIERS SIÈCLES DU CHRISTIANISME D'APRÈS BAUR.

Pour comprendre historiquement le christianisme, dit Baur (1), il faut d'abord renoncer à l'opinion vulgaire qui voit dans son apparition un miracle absolu ; il faut le faire entrer dans l'enchaînement historique et le réduire autant que possible à ses éléments naturels ; il faut le concevoir « comme une forme de la conscience religieuse en harmonie avec l'esprit de l'époque où il parut et préparée par tout le développement antérieur des peuples ». D'un côté, en effet, les conquêtes d'Alexandre et, bien plus encore, celles du peuple romain n'avaient pas seulement frayé les voies à sa propagation extérieure, mais encore elles avaient fondé une communauté des peuples dans laquelle disparaissaient peu à peu les antipathies et les préjugés nationaux : la domination universelle de Rome avait préparé l'universalisme du royaume de Dieu. D'un autre côté et en même temps, des transformations d'une importance capitale s'opéraient dans les deux principaux domaines de la vie religieuse. Les religions païennes étaient en proie à un travail de dissolution intérieure (incrédulité, superstition, syncrétisme) ; le judaïsme, dans sa forme nationale, s'était pétrifié en un orgueilleux particularisme et en un légalisme sans âme : mais ici, comme là, se manifestaient les germes de conceptions nouvelles. Dans le monde grec, la philosophie avait développé une forme de la vie religieuse et morale plus libre, plus profonde, plus universelle, s'appuyant sur la conscience humaine comme sur une révélation intérieure de la Divinité. Nous pouvons ajouter qu'elle avait fait sortir le monothéisme du polythéisme, qu'elle avait en bien des lieux

(1) *Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte*, p. 1 et suiv.

remplacé par un dualisme idéaliste l'ancienne conception grecque de la vie, optimiste et sereine, et qu'elle avait ouvert des échappées sur un monde d'au-delà, auquel la vie terrestre devait servir de simple préparation. Le judaïsme avait subi dans la théologie alexandrine et dans l'essénisme une transformation profonde; il avait dépouillé en grande partie ses formes nationales; il avait fait pénétrer, par le moyen de l'explication allégorique, les idées de la philosophie grecque dans ses livres sacrés; il avait substitué à la piété cérémonielle et légale une piété intérieure, accompagnée d'un scrupuleux rigorisme moral, et animée d'un généreux amour des hommes; il avait fondé la religion des pauvres et des simples. Le christianisme, de la sorte, ne se présente pas comme quelque chose d'absolument nouveau. « Il ne renferme rien qui n'eût été préparé depuis longtemps par diverses voies et amené ainsi au point de développement où nous le trouvons, rien qui, sous une forme ou sous une autre, ne se fût déjà manifesté auparavant comme un résultat de la pensée, comme un besoin du cœur, comme un postulat de la conscience morale. »

Prise en soi, la doctrine du fondateur du christianisme, celle du moins qu'il a réellement enseignée, est, selon Baur, très simple. Laissons de côté l'exposition qu'en fait le quatrième Evangile et qui est absolument inconciliable avec celle des trois autres; tenons-nous, parmi ces derniers, à celui qui constitue la source relativement la plus pure et la plus fidèle de l'histoire évangélique, à Matthieu. Qu'y trouverons-nous d'essentiel? « Rien qui n'ait une tendance purement morale, rien qui ait un autre but que de renvoyer l'homme à sa propre conscience morale et religieuse » (ouvrage cité, p. 35). La pauvreté spirituelle, qui n'est autre chose que la conscience religieuse s'élevant au-dessus de l'oppression des choses finies, — la justice parfaite qui ne s'attache pas à l'acte extérieur, mais au mobile intérieur, — le renoncement au moi qui porte à aimer les autres autant que soi-même, — l'humble simplicité qui ne veut rien être par elle-même et veut tout

recevoir de Dieu, — enfin, et j'ajoute ici à l'exposition de Baur un trait qui me semble essentiel, le caractère intime et absolu de la vie religieuse qui s'exprime dans le nom de Père donné à Dieu, — voilà, par excellence, ce que Jésus demande à ses disciples. Des vues aussi profondes et aussi pures allaient bien au-delà d'une religion légale, comme le mosaïsme : la théocratie de l'Ancien Testament était spiritualisée en un « royaume de Dieu » moral. Cependant Jésus n'a pas brisé lui-même avec le mosaïsme, il n'a pas professé une doctrine systématique, et ce n'est pas lui qui a été le théoricien du péché et de la grâce : il s'adresse simplement au libre vouloir de l'homme dans la supposition implicite qu'il dépend de lui d'accomplir la volonté de Dieu. Quant à sa propre personne, il n'en parle point, abstraction faite du quatrième Evangile, de manière à nous faire voir en lui un être surhumain. En revanche, il s'est approprié l'idée nationale du Messie ; il s'est senti et déclaré le Messie ; et, comme tel, il a entrepris contre le parti dominant des Pharisiens la lutte dans laquelle il a, en apparence, succombé. Baur a parfaitement raison de dire que c'est seulement sous cette forme concrète que la doctrine de Christ a pu fonder une nouvelle religion, une Eglise capable de conquérir le monde. Mais, d'un autre côté, on ne doit pas oublier que si l'idée messianique a eu dans la personne de Jésus une si grande portée historique, tandis que jusqu'alors elle était restée impuissante, cela tient à deux causes : d'abord, à la transformation que Jésus a fait subir à cette idée ; ensuite, au caractère individuel dans lequel il l'a manifestée, à sa grandeur et à sa pureté, à la force et à l'intimité de sa vie religieuse, en un mot, au fait qu'on voyait en lui comme présent et réel tout ce qu'il réclamait de ses disciples. De même que Socrate a été le réformateur de la philosophie, parce qu'il a réalisé lui-même en perfection ce qu'il enseignait et exigeait d'autrui, ainsi Jésus n'a pu devenir le réformateur de la religion que parce qu'il a été ce qu'il enseignait. Non seulement, il *s'est tenu* pour le Messie et il a été tenu pour tel par d'autres, mais il *a été*

véritablement le Messie, c'est-à-dire l'homme à qui son caractère a donné la capacité et la vocation d'initier l'humanité à une nouvelle vie religieuse et morale.

Que cette vie fût essentiellement une vie nouvelle, voilà, il faut l'avouer, ce qui ne fut reconnu que peu à peu par les sectateurs de Jésus, et ce que ses disciples personnels, en particulier, ne comprirent que très imparfaitement. Certes, l'impression qu'ils avaient gardée de la personne du Maître dut être bien profonde et bien forte pour que leur foi en lui ait pu survivre à sa mort et s'affirmer victorieusement dans la croyance à sa résurrection. Ce fait même est la preuve que le principe nouveau avait pris racine en eux, et qu'après une telle transformation de leur vie intérieure, ils avaient cessé d'être juifs. Mais ils n'en étaient pas moins très éloignés d'avoir une claire conscience de leur situation nouvelle en face du judaïsme : c'est un fait qui ressort avec évidence des Epîtres de Paul, bien que les *Actes des Apôtres* l'aient déguisé dans une intention dogmatique. Leur foi nouvelle apparaissait aux disciples de Jésus comme l'accomplissement, non comme la négation, de l'ancienne ; ils voulaient rester dans la société religieuse juive et limiter la société chrétienne à ceux qui appartenaient déjà à la première ou y entraient par la circoncision ; ils se sentaient toujours liés par les prescriptions de la loi mosaïque ; ils ne voyaient en Jésus que le Messie des juifs, et non le fondateur d'une nouvelle religion, d'une religion universelle, embrassant à la fois juifs et païens, et dépouillant les premiers comme les seconds du caractère religieux qu'ils avaient jusqu'alors. Le premier pas dans cette direction fut fait par le diacre Etienne ; mais ce fut seulement le grand apôtre des gentils, Paul, qui fonda l'indépendance doctrinale du christianisme à l'égard du judaïsme. C'est en lui, pour la première fois, que la conscience chrétienne a brisé nettement et par principe avec le mosaïsme. C'est lui qui a dit le premier que ce n'était pas le judaïsme, mais le christianisme, qui pouvait mettre l'homme dans son vrai rapport avec Dieu. Cette pensée est, depuis la conversion de



l'apôtre, au centre de sa conception religieuse : c'est d'elle, comme Baur le montre en détail, qu'est sortie toute la doctrine paulinienne dans ses traits essentiels. La théologie de Paul n'est pas une pure spéculation dogmatique : la grande question qui le préoccupe surtout est une question pratique, celle des rapports entre le judaïsme et le christianisme, celle de la vraie religion et du vrai chemin qui mène au salut. Mais plus Paul s'éloignait par là même de ce qui avait passé jusqu'alors pour inattaquable aux yeux des juifs et des judéo-chrétiens, plus ses doctrines sur la valeur toute relative de la religion de l'Ancien Testament, sur l'impossibilité d'unir le judaïsme et le christianisme, la circoncision et le baptême, plus de telles doctrines scandalisaient non seulement ses compatriotes restés fidèles à l'ancienne foi, mais encore les premiers apôtres et la communauté fondée par eux, plus il était naturel qu'il rencontrât une défiance obstinée chez les plus modérés des judéo-chrétiens, une haine violente chez les plus passionnés. La négociation même entre Paul et les anciens apôtres, qui est connue sous le nom de concile de Jérusalem, n'aboutit pas à une entente sur les principes entre les deux partis en présence (1), mais seulement à un compromis arraché aux apôtres palestiniens par la force des choses et qui consistait à laisser Paul agir comme il voudrait dans sa sphère d'action. Mais on put juger bientôt, par le rude conflit qui éclata entre Paul et Pierre à Antioche, combien peu chacun des deux partis avait renoncé à son propre sentiment ; et, dès lors, nous voyons chacun d'eux suivre son propre chemin, sans s'occuper de l'autre. Bien plus, nous apprenons par les Epîtres de Paul que, même dans les communautés fondées par lui, il se trouvait des gens pour accueillir les attaques dirigées contre sa personne et contre son œuvre par des membres du parti contraire, spécialement par des émis-

(1) Nous suivons ici l'exposé de Paul, évidemment supérieur en authenticité à celui des *Actes des Apôtres* dont la tendance apologétique et fusionniste est bien connue.

saires étrangers, munis d'imposantes recommandations. C'est pour repousser ces attaques que Paul écrivit la rude Epître aux Galates; ce sont elles, en grande partie, qui lui firent composer les deux Epîtres aux Corinthiens; ce sont, enfin, les mêmes circonstances qui nous expliquent l'Epître aux Romains. Dans ce dernier document, Paul cherche à gagner à ses vues, par une exposition détaillée de toute sa théologie, l'importante communauté de la capitale que n'avait fondée aucun apôtre, mais où prédominait la tendance judaïsante ; il cherche à dissiper les préjugés qu'on y opposait au christianisme des gentils, cet heureux rival du judaïsme et de ses privilèges théocratiques. La collecte pour l'Eglise de Jérusalem, que Paul avait patronnée avec tant de zèle et dont il voulut porter lui-même le produit à la communauté indigente, cette œuvre qui devait servir à la réconciliation des partis, eut une issue malheureuse. Elle occasionna la captivité de l'apôtre et, en définitive, sa mort ; car, la version d'après laquelle il aurait été mis en liberté et n'aurait été exécuté que plus tard, dans une seconde captivité romaine, — cette légende a été depuis longtemps réfutée par Baur, aussi bien qu'une autre qui tient de près à la première et qui a pris une si grande importance dans l'histoire de l'Eglise, je veux dire celle du séjour et de l'épiscopat de Pierre à Rome. L'œuvre de réconciliation de l'apôtre doit aussi avoir échoué, car tous les vestiges de cette époque donnent à penser que, dans la période qui suivit la mort de Paul, les partis qui divisaient l'Eglise chrétienne étaient encore en conflit, et que plusieurs générations furent nécessaires pour amener peu à peu un rapprochement et, en définitive, une fusion complète. Il se passa, dans les premiers temps du christianisme, quelque chose de semblable à ce qu'on vit plus tard dans la Réformation du XVI[e] siècle : des vues différentes sur l'œuvre commune séparent dès le début les chefs du mouvement religieux ; on s'efforce, au soi-disant concile de Jérusalem, d'arriver à une entente, mais ce compromis dure aussi peu que l'accord de Wittenberg ; ce n'est qu'après un véritable schisme, après de longues

discordes et des hostilités réciproques, qu'on arrive à l'union intérieure et réelle.

Les moments divers de ce long travail intérieur, voilà ce que Baur cherche à découvrir dans les écrits du Nouveau Testament et dans les autres œuvres de la même époque. Après les Epîtres de l'apôtre, l'Evangile de Luc est, selon lui, le document le plus pur et le plus important du paulinisme : l'histoire évangélique y est traitée au point de vue de l'universalisme paulinien, tandis que Matthieu nous rend d'une manière assez fidèle la tradition évangélique primitive, telle qu'elle s'était propagée dans les cercles judéo-chrétiens. Plus tard, nous trouvons dans Marcion un paulinisme exclusif, donnant la main au dualisme gnostique. Quant au parti judéo-chrétien, l'œuvre la plus ancienne qui nous reste de lui est l'Apocalypse de Jean, qui fut composée un ou deux ans avant la destruction de Jérusalem, selon toute vraisemblance par l'apôtre même dont elle porte le nom, et dont, pour le dire en passant, on ne la juge point du tout indigne quand on comprend le vrai sens historique du livre. Certes, nous ne saurions que faire d'un abrégé prophétique de l'histoire du monde et de l'Eglise, lequel ne pourrait que nous paraître incompréhensible si les événements lui ont donné raison, et chimérique s'ils lui ont donné tort. Mais rien, au contraire, n'est plus intéressant qu'un écrit qui exprime, à un moment décisif de l'histoire, les espérances d'un parti religieux pour un avenir immédiat, et s'applique à préparer, à conforter ce parti pour les prochaines catastrophes. Or, c'est précisément ce que fait l'Apocalypse. On le sait, les anciens chrétiens attendaient chaque jour la fin du monde et le retour miraculeux du Messie, qui seulement alors devait réaliser le but suprême de son avènement, la fondation du royaume messianique. Toute l'époque apostolique et post-apostolique, le Nouveau Testament tout entier, à part ses livres les plus récents, sont pleins de cette attente. C'est elle qui a inspiré aux premiers chrétiens un dévouement si joyeux dans la lutte avec le monde juif et païen, et c'est du caractère immé-

diat de ce retour de Christ que tout dépendait; car un tel événement n'aurait plus eu de sens pour l'individu s'il n'en avait attendu la réalisation que des siècles, des milliers d'années après sa mort. Mais quand, dans la persécution de Néron, le monde païen se fut attaqué pour la première fois à l'Eglise avec une rage cruelle, quand commencèrent à s'accomplir, dans la guerre de Judée, les destins du peuple qui avait rejeté son Messie; quand, après la mort de Néron, la guerre civile s'alluma autour du trône des Césars, alors les chrétiens pensèrent que le temps d'épreuve et d'attente approchait de sa fin. Une nouvelle se répandit qui trouva créance chez les païens et chez les chrétiens dans une grande partie de l'empire: Néron avait échappé à ses meurtriers, ou, selon la version chrétienne de la légende, il allait ressusciter pour revenir avec les armées de l'Orient et tirer de Rome une vengeance terrible. Les chrétiens virent en lui l'Antechrist qui devait terminer son œuvre avec l'aide des démons, exterminer tous les fidèles confesseurs de Christ, puis tomber dans la poussière devant le Messie reparu. Telles sont les circonstances où l'Apocalypse fut écrite: son but était d'exhorter les chrétiens à professer leur foi avec constance et à la maintenir dans sa pureté, de les préparer au martyre qui les attendait en dépeignant, au point de vue des espérances messianiques et dans la forme depuis longtemps traditionnelle de la prophétie, l'issue de la lutte prochaine et les magnifiques récompenses promises à la fidélité. Elle est donc pour son époque une œuvre de la plus haute portée, et si plus tard elle a été faussement interprétée, mise en suspicion et même retranchée du recueil canonique, c'est que les siècles suivants ne savaient plus que faire de ces conceptions antiques, de ces espérances depuis longtemps dépassées et réfutées par l'histoire. Ce livre est plein de choses qui jettent le jour le plus vif sur son époque. Nous y voyons l'auteur compter au nombre des doctrines diaboliques de Bileam des choses que Paul avait soutenues ou permises. Nous le voyons, lui, l'un des plus considérés des apôtres

judéo-chrétiens, n'admettre les chrétiens sortis du paganisme que comme d'humbles vassaux dans la communauté messianique, où les judéo-chrétiens sont les fils de la maison. Nous le voyons ne trouver aucune place pour le grand apôtre des gentils parmi les Douze dont les noms sont inscrits sur les pierres de la Jérusalem céleste. Nous le voyons louer l'Eglise d'Ephèse, dans laquelle Paul avait si longtemps exercé son ministère, d'avoir éprouvé ceux qui voulaient se faire eux-mêmes Apôtres et d'avoir mis en évidence la fausseté de leurs prétentions. Tout cela nous montre la gravité des conflits de l'apaisement desquels devait sortir l'Eglise catholique. Baur tire encore de Papias, d'Hégésippe, et surtout des écrits pseudo-clémentins, d'autres indices de l'hostilité du parti judaïsant à l'égard de Paul, hostilité dont il voit aussi, et à bon droit, une preuve dans la légende de Simon le Magicien.

Cependant il était impossible que les diverses parties de la chrétienté, unies après tout par la même foi, restassent indéfiniment dans cet état de tension. Les questions en litige devaient perdre peu à peu leur caractère irritant, et les éléments communs se faire mieux sentir; les partis en lutte devaient se rapprocher par la lutte même, se faire des emprunts réciproques, arriver à une entente; en un mot, il devait se former avec le temps pour tous les chrétiens une commune dogmatique et une Eglise commune. Baur nous montre cette tendance conciliatrice à l'œuvre du côté des judéo-chrétiens comme du côté des pauliniens. De bonne heure, les premiers renoncent à la circoncision des païens convertis et mettent le baptême à sa place; le christianisme des gentils, qu'ils n'acceptaient pas en tant qu'œuvre de Paul, ils en font l'œuvre de Pierre; dans les *Clémentines*, Pierre est dépeint comme le véritable apôtre des gentils, et de la sorte, tandis que la personne de Paul est encore l'objet d'attaques passionnées, son œuvre, son principe universaliste ne rencontre plus d'opposition. L'Epître de Jacques témoigne de l'influence que la conception paulinienne du christianisme exerçait déjà sur des hommes qui, à beaucoup d'égards,

lui étaient encore contraires. L'Epître aux Hébreux marque la transition du judéo-christianisme au paulinisme; les Epîtres aux Ephésiens, aux Colossiens et aux Philippiens, plus purement pauliniennes, et les Epîtres pastorales, dirigées déjà contre l'hérésie gnostique, nous présentent diverses formes et divers degrés de ces essais de rapprochement dont le plus caractéristique est le livre des *Actes des Apôtres*, où la tendance conciliatrice domine absolument et transforme l'histoire réelle avec la plus grande liberté. Dans l'Evangile de Marc se manifeste l'intention de neutraliser le plus possible les antithèses dogmatiques : c'est un extrait de Mathieu et de Luc qui cherche à compenser sa pâleur ordinaire par certaines intentions pittoresques dans le récit des faits. En dehors du Nouveau Testament, on ferait des remarques analogues sur les écrits qui nous sont parvenus sous les noms de Barnabas, d'Ignaçe, de Clément, de Polycarpe, d'Hermas et dans ceux de Justin martyr. C'est ainsi que, dès la seconde moitié du second siècle, nous voyons terminé le conflit qui avait agité si profondément l'âge apostolique et post-apostolique : Pierre et Paul sont représentés comme pleinement d'accord dans leurs convictions et dans leur œuvre commune, et pour ne nous laisser aucun doute à cet égard, l'Eglise romaine, dans laquelle cette réconciliation des partis semble s'être d'abord accomplie, les honore ensemble comme ses fondateurs. On montre dès lors à Rome, où Pierre n'est jamais venu, les tombeaux des deux apôtres, monuments de leur commun martyre. Les deux Epîtres attribuées à Pierre montrent clairement la même tendance : l'une et l'autre ne furent écrites qu'au second siècle, probablement à Rome. Tout ce mouvement de l'esprit religieux trouva son couronnement dogmatique dans cet Evangile qui, composé vers le milieu du second siècle, fut bientôt après généralement admis comme une œuvre de l'apôtre Jean. Pour l'auteur de ce livre, le judaïsme n'est plus qu'un fait historique depuis longtemps dépassé, le christianisme est posé comme l'unique et universel chemin du salut, toutes les tendances qui voulaient le

retenir au sein du particularisme juif ont disparu dans son universalisme; un nouveau principe absolu, le Verbe créateur de Dieu, s'est révélé en lui, et l'humanité, dégagée des formes inférieures de la vie religieuse, n'a plus d'autre tâche que de s'assimiler le don divin, de s'unir dans l'amour au Fils de Dieu et par lui à Dieu même. Cette exposition tout idéale n'offre plus trace des luttes par lesquelles la chrétienté a dû passer en ses premiers jours. De même que le fondateur du christianisme est monté sur le trône de Dieu, le christianisme lui-même a pris une valeur infinie, et tout le reste s'efface auprès de lui : la conscience chrétienne est arrivée sur les cimes et a laissé derrière elle les brouillards qui, plus bas, obscurcissaient encore son horizon.

A ces développements appartiennent déjà deux phénomènes dont les traces se retrouvent en particulier dans l'Evangile johannique, mais dont l'importance devait se révéler davantage encore dans la suite, le gnosticisme et le montanisme. Baur avait, dès 1835, consacré au premier un ouvrage spécial et, depuis lors, ne l'avait jamais perdu de vue : le montanisme avait été l'objet d'une étude approfondie dans le livre par lequel débuta Schwegler, et Baur avait pris part aux discussions que ce travail avait soulevées. Dans son *Histoire de l'Eglise* (vol. Ier, p. 175), il expose les résultats d'ensemble de ces recherches, en les complétant et en les précisant. Le plus ancien et le plus important de ces deux phénomènes religieux est le gnosticisme, cette spéculation aux faces multiples qui remua dans ses profondeurs le monde chrétien du second siècle de la Syrie et du Pont jusqu'à l'Afrique du Nord et à l'Espagne, et aspira pendant plusieurs générations à le dominer. Nous pouvons considérer le gnosticisme à un double point de vue. D'un côté, il nous apparaît comme la continuation de la philosophie judéo-alexandrine, d'où historiquement il est sorti, comme une importation dans le christianisme de spéculations grecques, et aussi, en partie, de spéculations orientales. D'un autre côté, nous trouvons chez les gnostiques une telle énergie de la conscience

chrétienne, une si haute idée de ce qu'il y a de nouveau et d'original dans le christianisme qu'ils veulent rompre absolument avec le passé, et voient dans le judaïsme, en particulier, non pas une révélation du même ordre que le christianisme, et divine comme lui, mais l'œuvre d'un être borné, tout à fait inférieur au Dieu suprême. Par ce dernier aspect, on peut regarder les gnostiques comme des pauliniens extrêmes ; par le premier, comme des disciples de la philosophie païenne. Au fond, ces deux éléments du gnosticisme se tiennent de la manière la plus étroite. Les gnostiques voulaient réaliser le christianisme dans sa pureté et sa perfection, en éliminer tous les éléments inférieurs, reste du judaïsme, qui s'attachent encore à lui chez les chrétiens ordinaires ; ils demandaient, comme Paul, un christianisme spiritualisé, « pneumatique ». Le moyen d'atteindre ce but, c'était la haute science, la spéculation à laquelle ils ne pouvaient être initiés que par les philosophes judéo-alexandrins et, en dernière analyse, par les philosophes grecs. Ce qu'ils empruntaient à leurs prédécesseurs, c'était avant tout, naturellement, ce qui répondait à leur propre tendance religieuse, ce dualisme spiritualiste exalté qui ne voyait partout, dans l'univers comme dans l'humanité, que l'opposition au divin, l'imperfection, le mal, et ne reconnaissait l'esprit, le divin, que dans les âmes nobles, capables de la connaissance gnostique. Si bizarres que soient ces spéculations, si étranges et si extravagantes qu'elles nous paraissent presque toujours, elles n'en ont pas moins eu sur l'Eglise chrétienne une influence extraordinaire par son extension et par sa durée. Comparativement moindre, mais en soi très grande encore, fut l'action du montanisme qui, né dans l'Asie Mineure avant le milieu du second siècle, trouva de même bientôt des adhérents dans tout le monde chrétien. Le montanisme forme à beaucoup d'égards le pendant de la gnose. Lui aussi, il a pour but la perfection de l'Eglise, un christianisme « pneumatique » ; mais le mobile qui l'inspire, c'est l'idée déjà surannée alors, mais renouvelée par lui avec un enthou-

siasme fanatique, de la prochaine fin du monde. Il ne travaille pas à purifier le christianisme de tout élément juif; mais, au contraire, à renforcer cette discipline morale et ecclésiastique qui était d'origine spécifiquement judéo-chrétienne, à faire observer plus rigoureusement les règles du jeûne, du mariage, de la pénitence, en un mot, à introduire une « nouvelle loi ». Son moyen d'arriver à ce but n'était pas la spéculation, mais la prophétie, l'extase dans laquelle l'homme s'abandonne au nouvel esprit prophétique, au Paraclet, comme un instrument involontaire et inconscient. Toutefois, le gnosticisme et le montanisme se rencontrent en ce point que tous deux demandent une réforme de l'Eglise, une perfection religieuse plus haute, avec des moyens, il est vrai, le plus souvent opposés. Et l'on ne saurait méconnaître, en effet, leur extrême importance pour le développement ultérieur de l'Eglise. Le gnosticisme donna, même en dehors du cercle de ses adhérents, une si vigoureuse impulsion à la spéculation théologique que ses adversaires les plus acharnés, les Ebionites, ne purent se soustraire à cette influence, et enfantèrent, dans le système des Homélies clémentines, une forme originale de gnosticisme judéo-chrétien. Au sein de l'Eglise catholique, il se reproduisit dans la gnose orthodoxe des grands docteurs chrétiens d'Alexandrie, Clément, Origène et leurs disciples : c'est cette école, répandue dans tout l'Orient, qui a introduit si complaisamment les doctrines de la philosophie grecque dans la dogmatique chrétienne et, en les combinant avec les traditions de l'Eglise, a produit des systèmes théologiques si ingénieux. Le montanisme a influé sur la dogmatique chrétienne, en particulier pour ce qui concerne la Trinité, mais plus encore sur la morale chrétienne et sur la discipline de l'Eglise. Ce qui est encore plus digne de remarque, c'est que la lutte avec ces adversaires et surtout avec la gnose obligea l'Eglise à préciser sa doctrine et à se donner un gouvernement intérieur plus ferme. En face des gnostiques, il ne servait à rien d'en appeler à l'Ecriture sainte. Les livres de l'Ancien

Testament n'avaient aucune valeur à leurs yeux. Quant à ceux du Nouveau, ils en repoussaient également une partie, et ils défiguraient le sens des autres au moyen de cette exégèse allégorique contre laquelle la théologie d'alors était désarmée. Or, on ne pouvait se passer d'une autorité qui pût terminer le conflit, car toute la foi chrétienne reposait sur l'autorité et la tradition : si l'on faisait dépendre cette foi du résultat de la démonstration scientifique, tout l'édifice menaçait de s'ébranler. Il n'y avait donc qu'une ressource, c'était de revenir au témoignage d'où dépendait aussi en définitive l'acceptation des livres saints, celui de la tradition ecclésiastique. Cette tradition devait conserver la vraie doctrine apostolique qu'on avait déjà l'habitude, afin d'exclure plus sûrement les opinions divergentes, de résumer dans des déclarations sommaires, connues sous le nom de « règles de foi ». Mais qui garantissait la fidélité et l'origine apostolique de cette tradition ? Qui pouvait, dans le conflit des opinions, dans les querelles des Eglises, offrir un solide appui pour l'unité de doctrine, un point fixe d'après lequel on pût s'orienter pour savoir où était la véritable Eglise chrétienne et où la séparation arbitraire d'avec elle, c'est-à-dire l'hérésie ? Personne, excepté les évêques, successeurs des apôtres, et qui avaient hérité d'eux la pure tradition doctrinale, le véritable esprit apostolique. C'est ainsi que la lutte contre l'hérésie gnostique et le schisme montaniste créa dans les communautés chrétiennes un mouvement favorable à une constitution monarchique de l'Eglise. Dans les écrits du Nouveau Testament, et en général dans les livres chrétiens jusque vers le milieu du second siècle, les mots d'évêque et d'ancien signifient à peu près la même chose. Maintenant, au contraire, nous voyons l'évêque s'élever rapidement au-dessus des anciens comme le chef unique de la communauté, celui en qui se concentrent tous les pouvoirs : nous voyons naître cette haute idée de l'épiscopat qui s'exprime pour la première fois avec tant d'énergie dans les écrits de Pseudo-Ignace et de Pseudo-Clément. Ainsi se fonde une constitution ecclésiastique qui, sortie

tout naturellement des circonstances, est en même temps capable (Baur, o. c., p. 302 et suiv.), par simple reproduction de sa forme initiale, d'une extension indéfinie, et qui par là porte en elle les éléments de la hiérarchie la plus vaste et la plus puissante. Alors seulement il est possible de limiter extérieurement le domaine de l'Eglise, d'arrêter sa doctrine et la relation des individus avec elle d'après des règles fixes, par la décision d'une autorité universellement reconnue; alors seulement l'Eglise prend conscience de son unité, par opposition aux hérésies; alors seulement on a l'idée de l'Eglise universelle, de l'Eglise *catholique* : le nom avec la chose. Et déjà aussi cette idée commence à se réaliser dans de vastes proportions. Les évêques ne se rassemblent pas seulement sur un pied d'égalité dans des conciles qui au début sont, il est vrai, restreints à quelques provinces, mais de bonne heure certaines communautés élèvent la prétention d'avoir conservé, en tant que fondations apostoliques, la doctrine des apôtres avec plus de pureté, et d'avoir droit en conséquence, elles et leurs évêques, à une autorité toute spéciale dans les querelles dogmatiques. Mais aucune communauté n'éleva ses prétentions plus haut et ne les vit couronnées de plus de succès que celle de la capitale du monde, de cette Rome d'où les nations étaient accoutumées à recevoir leurs lois. Non seulement l'Eglise de Rome était, dans l'Occident, la seule qui pût se vanter d'une origine apostolique, mais encore elle faisait remonter sa fondation aux plus grands des apôtres, à Paul et à Pierre : c'est pourquoi ses évêques prétendaient être non seulement les successeurs des apôtres dans leur charge, mais encore les héritiers de Pierre dans sa primauté. Déjà vers la fin du second siècle, et dans le cours du troisième, cette prétention arrive peu à peu à se faire admettre dans l'Occident, et ainsi se pose dans la foi des peuples la base sur laquelle plus tard, et à la faveur des circonstances, s'élèvera la souveraineté papale. En réalité, l'Eglise de Rome, comme nous l'avons dit plus haut, n'a été fondée ni par Paul ni par Pierre : il est même très peu probable que Pierre soit jamais venu à

Rome. La haute position de l'Eglise de Rome ne fut pas l'effet de cette prétendue fondation apostolique, mais de la grandeur politique de cette capitale. Et c'est seulement parce que la communauté de Rome se rendit compte de bonne heure de l'importance à laquelle elle était destinée que la légende a réuni dans cette ville les deux apôtres au terme de leur vie pour un commun martyre et a fait même plus tard du prince des apôtres, de Pierre, le fondateur et le premier évêque de l'Eglise romaine. Les chrétiens de cette époque se représentaient la chose tout autrement : du fait que l'Eglise de la capitale occupait la première place parmi les églises chrétiennes, ils concluaient qu'elle avait dû être fondée par le premier des apôtres.

Il est curieux d'observer les relations mutuelles entre le développement du dogme et celui de la constitution ecclésiastique. Si d'un côté le besoin d'une règle normative pour la foi fut la principale cause des progrès de la puissance épiscopale et de l'unité ecclésiastique, de la marche toujours plus accusée de l'Eglise vers la catholicité, d'un autre côté la conscience que l'Eglise a d'elle-même se reflète dans son dogme, lequel ne fait qu'exprimer idéalement ce qui était déjà l'état réel, l'état de fait : à chaque degré dans la formation du dogme répond un changement dans la vie extérieure de l'Eglise, dans sa puissance et dans sa constitution. Le centre de la dogmatique chrétienne, le dogme qui contient en lui tous les autres et les empêche d'arriver à un développement propre, c'est dans les premiers siècles celui de la personne de Christ. Mais c'est précisément ici que s'applique, dans le sens le plus rigoureux, la règle que nous venons de poser : que le dogme n'est que le reflet de la conscience religieuse. L'Eglise dans son ensemble et chacun des partis qui l'ont dirigée ont toujours assigné au fondateur du christianisme précisément les attributs que dans leur opinion il devait posséder pour être l'auteur des bénédictions spéciales qu'on attendait du christianisme. En quoi celles-ci consistaient et quelle idée on devait en conséquence se faire de Christ, ce sont là des nuances de doctrine qui dépen-

daient de la conscience religieuse de chaque époque, et les choses ne se passaient pas alors autrement qu'elles ne se passent aujourd'hui. Aussi longtemps qu'on ne vit dans le christianisme que l'accomplissement du judaïsme, l'idée juive du Messie suffisait à la communauté chrétienne pour définir la dignité de son fondateur : il était un homme comme les autres, bien qu'engendré miraculeusement et rempli au plus haut degré de l'esprit divin, il n'était que le plus grand des prophètes. C'est ainsi qu'il apparaît dans nos trois premiers Evangiles, et même, bien qu'avec des attributs messianiques agrandis, dans l'Apocalypse de Jean. Mais quand Paul détacha le christianisme du judaïsme pour le reconnaître comme une puissance indépendante, comme la dernière fin et le but originel de l'humanité tout entière, il dépassa aussitôt la notion juive du Messie : Christ ne fut plus pour lui le représentant idéal du peuple juif, mais l'idéal de l'humanité ; il ne fut plus un individu isolé, apparaissant à un moment de l'histoire, mais le principe créateur de l'ensemble, la clef de voûte de l'histoire ; il le décrivit comme l'homme-type, l'homme céleste ou « pneumatique », qui avait existé déjà avant sa vie terrestre et par qui Dieu avait tout créé. Alors, à mesure que l'Eglise chrétienne arrive à la conscience calme de son originalité, de son indépendance et de sa destination universelle, à mesure qu'elle se propage extérieurement dans tout l'empire romain, qu'elle s'organise intérieurement par l'épiscopat et se pose en présence des partis contraires comme « l'Eglise catholique », nous voyons la doctrine de Paul sur Christ admise de plus en plus généralement et faisant même place peu à peu à une idée de Christ plus haute encore : dans l'Epître aux Hébreux, dans les petites Epîtres attribuées à Paul, dans les écrits de Pseudo-Ignace et de Justin, on peut suivre cette marche ascendante du dogme jusqu'au moment où il arrive, chez le quatrième évangéliste, à un couronnement provisoire. On doit remarquer ici d'un côté l'influence que la théorie philonienne du Logos, et par elle indirectement la philosophie grecque, exerça sur la formation du

plus important des dogmes chrétiens, de l'autre le lien étroit qui unit, déjà chez le prétendu Ignace, le développement de la christologie à celui de l'épiscopat. Plus haute est la dignité de Christ, plus haute sera celle de l'évêque, son représentant.

L'intérêt hiérarchique, sans avoir prédominé dans le développement de la christologie, y a donc eu sa part, et ce n'est point une coïncidence fortuite que ce soit un presbytre, Arius, qui ait combattu au IV[e] siècle la forme dernière de l'apothéose de Christ et une assemblée d'évêques qui l'ait réalisée (Baur, o. c., p. 363). Car, à la longue, on ne pouvait s'en tenir à la nuance dogmatique du quatrième Evangile. Comment admettre un second être divin à côté de Dieu sans devenir infidèle au monothéisme? Mais, d'un autre côté, si cet être était subordonné au Dieu suprême (c'est la croyance générale jusqu'au commencement du IV[e] siècle, et celle en particulier des écrivains du Nouveau Testament), de quel droit le considérait-on comme divin et jusqu'à quel point pouvait-il réaliser l'union complète entre l'homme et Dieu? L'histoire de la christologie montre avec quelle ardeur l'ancienne Eglise agita ces questions. Il fallut un temps considérable au dogme ecclésiastique pour se développer au milieu de luttes incessantes avec les « monarchiens » qui tantôt réduisaient Christ à la nature tout humaine d'un simple prophète, tantôt le confondaient absolument avec Dieu. Mais le but où devait aboutir ce développement devenait de plus en plus clair. Une fois qu'on avait commencé à élever le fondateur du christianisme à une nature et à une dignité surhumaine, ce mouvement ne pouvait s'arrêter que le jour où le sentiment qui l'avait produit serait pleinement satisfait; or, ce sentiment, c'était le désir de prendre conscience de la portée infinie du christianisme, le besoin de concevoir comme absolue la communion établie par Christ entre Dieu et l'homme. Mais cette satisfaction n'était possible que si Christ était avec Dieu dans un rapport qui ne fût pas susceptible d'être rendu plus intime, que s'il était Dieu lui-même dans le plein sens du

mot. C'est pourquoi, à l'époque même où la religion chrétienne devint maîtresse de l'empire romain, et s'affirma ainsi comme la religion absolue, elle éleva aussi son fondateur à l'absolu. Ce fut le premier concile général, la première représentation universelle de l'épiscopat chrétien, qui, sous la direction du premier empereur chrétien, proclama comme dogme chrétien l'identité d'essence de Christ avec Dieu le Père, doctrine d'origine toute récente.

Nous ne pouvons songer à exposer ici les événements par la suite desquels le christianisme devint religion de l'empire peu après le commencement du IV° siècle, les relations diverses qu'il avait eues auparavant avec la religion de l'Etat, l'histoire des persécutions dont on se fait en général des idées si peu exactes et si exagérées, les attaques littéraires des écrivains païens contre la religion chrétienne et les réponses que leur firent les apologistes. La place nous manque aussi pour analyser le dernier chapitre de l'ouvrage de Baur sur les trois premiers siècles : « le christianisme comme principe moral et religieux ». Je le regrette, car il aurait été intéressant d'étudier, d'après le tableau qu'en trace Baur, l'état moral de l'ancienne Eglise, non seulement dans ses bons côtés, mais aussi dans les mauvais dont on parle beaucoup trop peu. On verrait là, dès les premiers siècles, les germes de beaucoup d'abus dont le développement ultérieur est représenté d'ordinaire par les historiens protestants comme une dérogation à la pureté primitive du christianisme des vieux âges. Mais nous dirons encore quelques mots du développement historique de l'Eglise du IVe au VIe siècle et de la manière dont Baur a traité cette période.

. . . .

(Nous ne reproduisons pas dans notre traduction cette analyse du second tome de l'*Histoire de l'Eglise* de Baur, ayant déjà dépassé les limites qui nous étaient primitivement assignées, et ayant d'ailleurs essentiellement pour but, dans le présent volume, de faire connaître les vues de Baur et de son école sur les origines du christianisme, c'est-à-dire sur les deux premiers siècles. Voici maintenant la conclusion de l'auteur.)

. . . .

Remplir impartialement le devoir de la justice historique à l'égard du christianisme et de l'Eglise chrétienne, donner de sa naissance et de son développement une image fidèle, conforme au véritable état des faits, à la possibilité et à la vraisemblance historique, telle est la tâche que s'est imposée l'école de Tubingue. La nature du sujet exigeait que dans ce travail elle fît surtout usage de la critique, qu'elle combattît beaucoup d'idées régnantes, qu'elle blessât beaucoup de convictions profondes. Mais ceux qui étudieront sans parti pris les travaux de cette école et, en particulier, les dernières œuvres de son fondateur, ceux-là se convaincront aisément que le but suprême de ces recherches n'a pas été autre chose que la connaissance historique positive; et si différentes que puissent être les opinions de chacun sur le résultat obtenu, tous reconnaîtront que les principes de cette école ne diffèrent en rien de ceux qui, en dehors de la théologie, servent de règle à la science historique allemande depuis Niebuhr et Ranke.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Versailles. — Imp. E. Aubert, 6, avenue de Sceaux.

LIBRAIRIE

GERMER BAILLIÈRE & C[IE]

EXTRAIT DU CATALOGUE

DES

LIVRES DE FONDS

PARIS

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

Au coin de la rue Hautefeuille

MARS 1883

BIBLIOTHÈQUE

DE

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-18 à 2 fr. 50

Cartonnés.... 3 francs. — Reliés.... 3 fr. 75.

Les titres précédés d'un *astérisque* sont recommandés par le Ministère de l'Instruction publique pour les Bibliothèques des lycées et des collèges.

H. Taine.

Le Positivisme anglais, étude sur Stuart Mill. 2ᵉ édit.

L'Idéalisme anglais, étude sur Carlyle.

* Philosophie de l'art en Italie. 3ᵉ édition.

* Philosophie de l'art dans les Pays-Bas. 2ᵉ éd.

* Philosophie de l'art en Grèce. 2ᵉ édition.

Paul Janet.

* Le Matérialisme contemporain

* La Crise philosophique. Taine, Renan, Vacherot, Littré.

* Philosophie de la révolution française.

* Le Saint-Simonisme.

* Dieu, l'Homme et la Béatitude. (*Œuvre inédite de Spinoza.*)

Les origines du socialisme contemporain.

Odysse Barot.

Philosophie de l'histoire.

Alaux.

Philosophie de M. Cousin.

Ad. Franck.

* Philosophie du droit pénal.

Philos. du droit ecclésiastique.

La Philosophie mystique en France au XVIIIᵉ siècle.

Beaussire.

Antécédents de l'hegelianisme dans la philos. française.

Bost.

Le Protestantisme libéral.

Ed. Auber.

Philosophie de la médecine.

Leblais.

Matérialisme et Spiritualisme.

Charles de Rémusat.

* Philosophie religieuse.

Charles Lévêque.

* Le Spiritualisme dans l'art.

* La Science de l'invisible.

Émile Saisset.

* L'Ame et la Vie, suivi d'une étude sur l'Esthétique française.

* Critique et histoire de la philosophie (frag. et disc.).

Auguste Laugel.

* La Voix, l'Oreille et la Musique.

* L'Optique et les Arts.

* Les Problèmes de la nature.

* Les Problèmes de la vie.

* Les Problèmes de l'ame.

Challemel-Lacour.

* La Philosophie individualiste.

Albert Lemoine.

* Le Vitalisme et l'Animisme.

* De la Physionomie et de la Parole.

* L'Habitude et l'Instinct.

Milsand.

* L'Esthétique anglaise.

A. Véra.

Philosophie hegelienne.

Ad. Garnier.

* DE LA MORALE DANS L'ANTIQUITÉ.

Schœbel.

PHILOSOPHIE DE LA RAISON PURE.

Tissandier.

DES SCIENCES OCCULTES ET DU SPIRITISME.

Ath. Coquerel fils.

PREMIÈRES TRANSFORMATIONS HISTORIQUES DU CHRISTIANISME.
LA CONSCIENCE ET LA FOI.
HISTOIRE DU CREDO.

Jules Levallois.

DÉISME ET CHRISTIANISME.

Camille Selden.

LA MUSIQUE EN ALLEMAGNE.

Fontanès.

LE CHRISTIANISME MODERNE.

Stuart Mill.

AUGUSTE COMTE ET LA PHILOSOPHIE POSITIVE. 2e édition.

Mariano.

LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE EN ITALIE.

Saigey.

LA PHYSIQUE MODERNE, 2e tirage.

E. Faivre.

DE LA VARIABILITÉ DES ESPÈCES.

Ernest Bersot.

* LIBRE PHILOSOPHIE.

A. Réville.

HISTOIRE DU DOGME DE LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST.

W. de Fonvielle.

L'ASTRONOMIE MODERNE.

C. Coignet.

LA MORALE INDÉPENDANTE.

Et. Vacherot.

* LA SCIENCE ET LA CONSCIENCE.

E. Boutmy.

* PHILOSOPHIE DE L'ARCHITECTURE EN GRÈCE.

Herbert Spencer.

* CLASSIFICATION DES SCIENCES. 2e édit.

Gauckler.

LE BEAU ET SON HISTOIRE.

Max Müller.

* LA SCIENCE DE LA RELIGION.

Léon Dumont.

HAECKEL ET LA THÉORIE DE L'ÉVOLUTION EN ALLEMAGNE.

Bertauld.

* L'ORDRE SOCIAL ET L'ORDRE MORAL.
DE LA PHILOSOPHIE SOCIALE.

Th. Ribot.

PHILOSOPHIE DE SCHOPENHAUER.
* LES MALADIES DE LA MÉMOIRE. 2e édition.
LES MALADIES DE LA VOLONTÉ.

Al. Herzen.

* PHYSIOLOGIE DE LA VOLONTÉ.

Bentham et Grote.

* LA RELIGION NATURELLE.

Hartmann.

LA RELIGION DE L'AVENIR. 2e édit.
LE DARWINISME. 3e édition.

H. Lotze.

* PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE.

Schopenhauer.

LE LIBRE ARBITRE. 2e édit.
LE FONDEMENT DE LA MORALE.
PENSÉES ET FRAGMENTS. 3e édit.

Liard.

* LES LOGICIENS ANGLAIS CONTEMP.

Marion.

* J. LOCKE. Sa vie, son œuvre.

O. Schmidt.

LES SCIENCES NATURELLES ET LA PHILOSOPHIE DE L'INCONSCIENT.

Haeckel.

LES PREUVES DU TRANSFORMISME.
PSYCHOLOGIE CELLULAIRE.

Pi Y Margall.
LES NATIONALITÉS.

Barthélemy Saint-Hilaire.
* DE LA MÉTAPHYSIQUE.

A. Espinas.
* PHILOSOPHIE EXPÉR. EN ITALIE.

P. Siciliani.
PSYCHOGÉNIE MODERNE.

Léopardi.
OPUSCULES ET PENSÉES.

Roisel.
DE LA SUBSTANCE.

Zeller.
CHRISTIAN BAUR ET L'ÉCOLE DE TUBINGUE.

Les volumes suivants de la collection in-18 sont épuisés; il en reste quelques exemplaires sur papier vélin, cartonnés, tranche supérieure dorée :

LETOURNEAU. **Physiologie des passions.** 1 vol. 5 fr.
P. JANET. **Le cerveau et la pensée.** 1 vol. 5 fr.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

FORMAT IN-8

Volumes à 5 fr., 7 fr. 50 et 10 fr.; cart., 1 fr. en plus par vol.; reliure, 2 fr.

JULES BARNI.

* **La morale dans la démocratie.** 1 vol. 5 fr.

AGASSIZ.

* **De l'espèce et des classifications.** 1 vol. 5 fr.

STUART MILL.

* **La philosophie de Hamilton.** 1 fort vol. 10 fr.
* **Mes mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées, traduit de l'anglais par M. E. Cazelles. 1 vol. 5 fr.
* **Système de logique** déductive et inductive. Traduit de l'anglais par M. Louis Peisse. 2 vol. 20 fr.
* **Essais sur la Religion.** 1 vol. 5 fr.

DE QUATREFAGES.

* **Ch. Darwin et ses précurseurs français.** 1 vol. 5 fr.

HERBERT SPENCER.

* **Les premiers principes.** 1 fort vol. 10 fr.
* **Principes de psychologie.** 2 vol. 20 fr.
Principes de biologie. 2 vol. in-8. 20 fr.
* **Principes de sociologie** :
Tome I, traduit par M. Cazelles. 1 vol. in-8. 1878. 10 fr.
Tome II, traduit par MM. Cazelles et Gerschel. 1 vol. in-8. 1879. 7 fr. 50
Tome III, traduit par M. Cazelles. 1 vol. in-8. (S. *presse*.)

* **Essais sur le progrès**, traduit par M. Burdeau. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
Essais de politique, traduit par M. Burdeau. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
Essais scientifiques. 1 vol. in-8, traduit par M. Burdeau. 7 fr. 50
* **De l'éducation physique, intellectuelle et morale**. 1 volume in-8, 3e édition. 5 fr.
* **Introduction à la science sociale**. 1 vol. in-8, 6e édit. 6 fr.
* **Les bases de la morale évolutionniste**. 1 vol. in-8, 2e éd. 6 fr.
* **Classification des sciences**. 1 vol. in-18. 2e édit. 2 fr. 50
Descriptive sociology, or groupes of sociological facts, FRENCH compiled by JAMES COLLIER. 1 vol. in-folio. 50 fr.

AUGUSTE LAUGEL.

* **Les problèmes** (Problèmes de la nature, problèmes de la vie, problèmes de l'âme). 1 fort vol. 7 fr. 50

EMILE SAIGEY.

* **Les sciences au XVIIIe siècle.** La physique de Voltaire. 1 vol. 5 fr.

PAUL JANET.

* **Histoire de la science politique** dans ses rapports avec la morale. 2e édition, 2 vol. 20 fr.
* **Les causes finales**. 1 vol. in-8, 2e édition. 10 fr.

TH. RIBOT

L'hérédité psychologique. 1 vol. in-8, 2e édition. 7 fr. 50
La psychologie anglaise contemporaine. 1 vol. in-8. 7 fr. 50
La psychologie allemande contemporaine. in-8. 7 fr. 50

HENRI RITTER.

* **Histoire de la philosophie moderne**, traduction française, précédée d'une introduction par M. P. Challemel-Lacour. 3 vol. in-8. 20 fr.

ALF. FOUILLÉE.

* **La liberté et le déterminisme**. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

DE LAVELEYE.

* **De la propriété et de ses formes primitives**. 1 vol. in-8. 3e édit. 1882. 7 fr. 50

BAIN (ALEX.)

* **La logique inductive et déductive**, traduit de l'anglais par M. Compayré. 2 vol. 2e édit. 20 fr.
* **Les sens et l'intelligence**. 1 vol., traduit par M. Cazelles. 10 fr.
* **L'esprit et le corps**. 1 vol. in-8, 4e édit. 6 fr.
* **La science de l'éducation**. 1 vol. in-8, 2e édit. 6 fr.
Les émotions et la volonté. 1 fort vol. (*Sous presse.*)

MATTHEW ARNOLD.

La crise religieuse. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

BARDOUX.

* **Les légistes, leur influence sur la société française**. 1 vol. in-8. 1877. 5 fr.

HARTMANN (E. DE).

* **La philosophie de l'inconscient**, trad. par M. D. Nolen, avec préface de l'auteur pour l'édition française. 2 vol. in-8. 1877. . 20 fr.

ESPINAS (ALF.).

Des sociétés animales. 1 vol. in-8. 2e édition. 7 fr. 50

FLINT.

* **La philosophie de l'histoire en France**. 1 vol. 7 fr. 50

* **La philosophie de l'histoire en Allemagne**. 1 vol. 7 fr. 50

LIARD.

* **La science positive et la métaphysique**. 1 vol. 7 fr. 50

Descartes. 1 vol. 5 fr.

GUYAU.

* **La morale anglaise contemporaine**. 1 vol. 7 fr. 50

HUXLEY.

* **Hume, sa vie, sa philosophie**, traduit de l'anglais et précédé d'une introduction par M. G. Compayré. 1 vol. 5 fr.

E. NAVILLE.

La logique de l'hypothèse. 1 vol. in-8. 5 fr.

La physique moderne. 1 vol. in-8. 5 fr.

VACHEROT (ET.).

Essais de philosophie critique. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

La religion. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

MARION (H.).

De la solidarité morale. 1 vol. in-8. 2e édition. (*Sous presse*.)

COLSENET (ED.).

* **La vie inconsciente de l'esprit**. 1 vol. 5 fr.

SCHOPENHAUER.

Aphorismes sur la sagesse dans la vie. 1 vol. in-8. 5 fr.

De la quadruple racine du principe de la raison suffisante, suivi d'une *Histoire de la doctrine de l'idéal et du réel*. 5 fr.

BERTRAND (A.).

L'aperception du corps humain par la conscience. 1 vol. 5 fr.

JAMES SULLY.

Le pessimisme, traduit par MM. Bertrand et Gérard. 7 fr. 50

BUCHNER.

Science et nature. 1 vol. in-8, 2e édition. 7 fr. 50

EGGER (V.).

La parole intérieure. 1 vol. 5 fr.

LOUIS FERRI.

Histoire critique de la philosophie de l'association, depuis Hobbes jusqu'à nos jours. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

MAUDSLEY.

La pathologie de l'Esprit. 1 vol. in-8. (*Sous presse*.)

WUNDT.

Psychologie physiologique. 1 vol. in-8. (*Sous presse*.)

CH. RICHER.

L'homme et l'intelligence. 1 vol. in-8. (*Sous presse*.)

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Vol. in-18 à 3 fr. 50. — Vol. in-8 à 5 et 7 fr.

Cart., 1 fr. en plus par volume; reliure, 2 fr.

EUROPE

HISTOIRE DE L'EUROPE PENDANT LA RÉVOLUTION FRANÇAISE, par *H. de Sybel*. Traduit de l'allemand par Mlle Dosquet. 3 vol. in-8. . . 21 fr.
Chaque volume séparément . . . . 7 »
HISTOIRE DIPLOMATIQUE DE L'EUROPE DEPUIS 1815 JUSQU'A NOS JOURS, par *Debidour*. 1 vol. in-8. (*Sous presse.*)

FRANCE

* **HISTOIRE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE**, par *Carlyle*. Traduit de l'anglais. 3 vol. in-18; chaque volume. 3 50
HISTOIRE DE LA RESTAURATION, par *de Rochau*. 1 vol. in-18, traduit de l'allemand. 3 50
* **HISTOIRE DE DIX ANS**, par *Louis Blanc*. 5 vol. in-8. . . . . . . 25 »
Chaque volume séparément . . . . 5 »
— 25 planches en taille-douce. Illustrations pour l'*Histoire de dix ans*. 6 »
* **HISTOIRE DE HUIT ANS** (1840-1848), par *Elias Regnault*. 3 vol. in-8. 15 »
Chaque volume séparément. . . . . 5 »
— 14 planches en taille-douce. Illustrations pour l'*Histoire de huit ans*. 4 fr.
* **HISTOIRE DU SECOND EMPIRE** (1848-1870), par *Taxile Delord*. 6 volumes in-8. . . . . 42 fr.
Chaque volume séparément . . . . 7 »
* **LA GUERRE DE 1870-1871**, par *Boert*, d'après le colonel fédéral suisse Rustow. 1 vol. in-18. . . . . 3 50
FRANCE POLITIQUE ET SOCIALE, par *Aug. Laugel*. 1 volume in-8. 5 fr.
HISTOIRE DES COLONIES FRANÇAISES, par *P. Gaffarel*. 1 vol. in-8. . 5 fr.
L'ALGÉRIE, par *M. Wahl*. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

ANGLETERRE

* **HISTOIRE GOUVERNEMENTALE DE L'ANGLETERRE, DEPUIS 1770 JUSQU'A 1830**, par sir *G. Cornewal Lewis*. 1 vol. in-8, traduit de l'anglais. . . 7 fr.
* **HISTOIRE DE L'ANGLETERRE**, depuis la reine Anne jusqu'à nos jours, par *H. Reynald*. 1 vol. in-18. 2e édition. (*Sous presse.*)
* **LES QUATRE GEORGE**, par *Thackeray*, traduit de l'anglais par Lefoyer. 1 vol. in-18. . . . . 3 50
* **LA CONSTITUTION ANGLAISE**, par *W. Bagehot*, traduit de l'anglais. 1 vol. in-18. . . . . 3 50
* **LOMBART-STREET**, le marché financier en Angleterre, par *W. Bagehot*. 1 vol. in-18. . . . . 3 50
* **LORD PALMERSTON ET LORD RUSSEL**, par *Aug. Laugel*. 1 volume in-18 (1876). 3 50
* **QUESTIONS CONSTITUTIONNELLES** (1873-1878). — Le Prince-Époux. — Le droit électoral, par *E. W. Gladstone*. Traduit de l'anglais, et précédé d'une Introduction, par *Albert Gigot*. 1 vol. in-8. . . . . . 5 fr.

ALLEMAGNE

* La Prusse contemporaine et ses institutions, par *K. Hillebrand*. 1 vol. in-18. . . . . 3 50
* Histoire de la Prusse, depuis la mort de Frédéric II jusqu'à la bataille de Sadowa, par *Eug. Véron*. 1 vol. in-18 . . . . 3 50
* Histoire de l'Allemagne, depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours, par *Eug. Véron*. 1 vol. in-18. . . . . 3 50
* L'Allemagne contemporaine, par *Ed. Bourloton*. 1 vol. in-18. . . 3 50

AUTRICHE-HONGRIE

* Histoire de l'Autriche, depuis la mort de Marie-Thérèse jusqu'à nos jours, par *L. Asseline*. 1 vol. in-18. . . . . 3 50

Histoire des Hongrois et de leur littérature politique, de 1790 à 1815, par *Ed. Sayous*. 1 vol. in-18. . . . . 3 50

ESPAGNE

* Histoire de l'Espagne, depuis la mort de Charles III jusqu'à nos jours, par *H. Reynald*. 1 vol. in-18. . . . . 3 50

RUSSIE

La Russie contemporaine, par *Herbert Barry*, traduit de l'anglais. 1 vol. in-18.. . . . . 3 50

Histoire contemporaine de la Russie, par M. *Créhange*. 1 volume in-18.. . . . . 3 50

SUISSE

La Suisse contemporaine, par *H. Dixon*. 1 vol. in-18, traduit de l'anglais. 3 50

* Histoire du peuple suisse, par *Daendliker*, traduit de l'allemand par Mme *Jules Favre*, et précédée d'une Introduction de M. *Jules Favre*. 1 vol. in-18.. . . . . 5 fr.

AMÉRIQUE

Histoire de l'Amérique du Sud, depuis sa conquête jusqu'à nos jours, par *Alf. Deberle*. 1 vol. in-18. . . . . 3 50

Histoire de l'Amérique du Nord (États-Unis, Canada, Mexique), par *Ad. Cohn*. 1 vol. in-18. (*Sous presse*.)

* Les États-Unis pendant la guerre, 1861-1864. Souvenirs personnels, par *Aug. Laugel*. 1 vol. in-18.. . . . . 3 50

---

* **Eug. Despois.** Le Vandalisme révolutionnaire. Fondations littéraires, scientifiques et artistiques de la Convention. 1 vol. in-18. 2e édit. (*S. presse.*)
* **Jules Barni.** Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle. 2 vol. in-18, chaque volume . . . . 7 fr.

— Napoléon Ier et son historien M. Thiers. 1 vol. in-18. . . . 3 50

— * Les Moralistes français au XVIIIe siècle. 1 vol. in-18 . . . 3 50

Émile Beaussire. La guerre étrangère et la guerre civile. 1 vol. in-18. . . . . 3 50

* **J. Clamageran.** La France républicaine. 1 volume in-18. . 3 50

E. de Laveleye. Le socialisme contemporain. 1 vol. in-18. 2e édit. 3 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE ET POLITIQUE

Volumes in-8 à 5, 7 fr. 50

* ALBANY DE FONBLANQUE. **L'Angleterre, son gouvernement, ses institutions.** Traduit de l'anglais sur la 14e édition par M. DREYFUS, avec introduction par M. H. BRISSON. 1 volume in-8. 5 fr.

BENLOEW. **Les lois de l'Histoire.** 1 vol. in-8. 5 fr.

* E. DESCHANEL. **Le peuple et la bourgeoisie.** 1 v. in-8. 5 fr.

MINGHETTI. **L'État et l'Église.** 1 vol. in-8. 5 fr.

LOUIS BLANC. **Discours politiques** (1848-1881). 1 volume in-8. 7 fr. 50

PUBLICATIONS HISTORIQUES PAR LIVRAISONS

HISTOIRE ILLUSTRÉE du SECOND EMPIRE PAR TAXILE DELORD

Paraissant par livraisons à 10 cent. deux fois par semaine, depuis le 10 janvier 1880.

Tomes I, II, III, IV. Chaque volume, broché, 8 fr. — Cart. doré, tranches dorées...... 11 fr. 50

L'ouvrage complet formera 6 volumes.

HISTOIRE POPULAIRE de LA FRANCE

Depuis les origines jusqu'en 1815.

Nouvelle édition

4 volumes in-8 colombier.

Chaque volume, avec gravures, broché, 7 fr. 50. — Cart. doré, tranches dorées........ 11 fr.

L'ouvrage est complet, chaque livraison se vend séparément 15 cent.

CONDITIONS DE SOUSCRIPTION.

L'*Histoire du second empire* paraît deux fois par semaine par livraisons de 8 pages, imprimées sur beau papier et avec de nombreuses gravures sur bois.

Prix de la livraison.......................... 10 c.
Prix de la série de 5 livraisons, paraissant tous les 20 jours, avec couverture.............. 50 c.

ABONNEMENTS :

Pour recevoir *franco*, par la poste, l'*Histoire du second empir* par livraisons, deux fois par semaine, ou par séries tous les 20 jours.

Un an..... **16** francs. | Six mois... **8** francs.

ÉDITIONS ÉTRANGÈRES

Éditions anglaises.

AUGUSTE LAUGEL. The United States during the war. In-8. 7 shill. 6 p.

ALBERT RÉVILLE. History of the doctrine of the deity of Jesus-Christ. 3 sh. 6 p.

H. TAINE. Italy (Naples et Rome). 7 sh. 6 p.

H. TAINE. The Philosophy of art. 3 sh.

PAUL JANET. The Materialism of present day. 1 vol. in-18, rel. 3 shill.

Éditions allemandes.

JULES BARNI. Napoléon I. In-18. 3 m.

PAUL JANET. Der Materialismus unsere. Zeit. 1 vol. in-18. 3 m.

H. TAINE. Philosophie der Kunst. 1 vol. in-18. 3 m.

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE
INTERNATIONALE

Publiée sous la direction de

M. Émile ALGLAVE

La *Bibliothèque scientifique internationale* n'est pas une entreprise de librairie ordinaire. C'est une œuvre dirigée par les auteurs mêmes, en vue des intérêts de la science, pour la populariser sous toutes ses formes, et faire connaître immédiatement dans le monde entier les idées originales, les directions nouvelles, les découvertes importantes qui se font chaque jour dans tous les pays. Chaque savant expose les idées qu'il a introduites dans la science et condense pour ainsi dire ses doctrines les plus originales.

On peut ainsi, sans quitter la France, assister et participer au mouvement des esprits en Angleterre, en Allemagne, en Amérique, en Italie, tout aussi bien que les savants mêmes de chacun de ces pays.

La *Bibliothèque scientifique internationale* ne comprend pas seulement des ouvrages consacrés aux sciences physiques et naturelles, elle aborde aussi les sciences morales, comme la philosophie, l'histoire, la politique et l'économie sociale, la haute législation, etc.; mais les livres traitant des sujets de ce genre se rattachent encore aux sciences naturelles, en leur empruntant les méthodes d'observation et d'expérience qui les ont rendues si fécondes depuis deux siècles.

Cette collection paraît à la fois en français, en anglais, en allemand, en russe et en italien : à Paris, chez Germer Baillière et Cie ; à Londres, chez C. Kegan, Paul et Cie ; à New-York, chez Appleton ; à Leipzig, chez Brockhaus ; et à Milan, chez Dumolard frères.

EN VENTE :

VOLUMES IN-8, CARTONNÉS A L'ANGLAISE, A 6 FRANCS.

Les mêmes, en demi-reliure d'amateur, tranche supérieure dorée, dos et coins en veau. 10 fr.

* 1. J. TYNDALL. **Les glaciers et les transformations de l'eau**, avec figures. 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.

* 2. MAREY. **La machine animale**, locomotion terrestre et aérienne, avec de nombreuses fig. 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.

* 3. BAGEHOT. **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité. 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr.
4. BAIN. **L'esprit et le corps.** 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr.
* 5. PETTIGREW. **La locomotion chez les animaux,** marche, natation. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
* 6. HERBERT SPENCER. **La science sociale.** in-8. 5e éd. 6 fr.
* 7. SCHMIDT (O.). **La descendance de l'homme et le darwinisme.** 1 vol. in-8, avec fig. 3e édition. 6 fr.
* 8. MAUDSLEY. **Le crime et la folie.** 1 vol. in-8. 4e éd. 6 fr.
9. VAN BENEDEN. **Les commensaux et les parasites dans le règne animal.** 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.
10. BALFOUR STEWART. **La conservation de l'énergie,** suivi d'une étude sur la *nature de la force*, par *M. P. de Saint-Robert*, avec figures. 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
11. DRAPER. **Les conflits de la science et de la religion.** 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
12. SCHUTZENBERGER. **Les fermentations.** 1 vol. in-8, avec fig. 3e édition. 6 fr.
* 13. L. DUMONT. **Théorie scientifique de la sensibilité.** 1 vol. in-8. 2e édition. 6 fr.
* 14. WHITNEY. **La vie du langage.** 1 vol. in-8. 3e édit. 6 fr.
15. COOKE et BERKELEY. **Les champignons.** 1 vol. in-8, avec figures. 3e édition. 6 fr.
* 16. BERNSTEIN. **Les sens.** 1 vol. in-8, avec 91 fig. 3e édit. 6 fr.
* 17. BERTHELOT. **La synthèse chimique.** 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr.
* 18. VOGEL. **La photographie et la chimie de la lumière,** avec 95 figures. 1 vol. in-8. 2e édition. 6 fr.
* 19. LUYS. **Le cerveau et ses fonctions,** avec figures. 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr.
* 20. STANLEY JEVONS. **La monnaie et le mécanisme de l'échange.** 1 vol. in-8. 2e édition. 6 fr.
* 21. FUCHS. **Les volcans et les tremblements de terre.** 1 vol. in-8, avec figures et une carte en couleur. 2e éd. 6 fr.
* 22. GÉNÉRAL BRIALMONT. **Les camps retranchés et leur rôle dans la défense des États,** avec fig. dans le texte et 2 planches hors texte. 2e édit. 6 fr.
* 23. DE QUATREFAGES. **L'espèce humaine.** 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
* 24. BLASERNA et HELMHOLTZ. **Le son et la musique.** 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.
* 25. ROSENTHAL. **Les nerfs et les muscles.** 1 vol. in-8, avec 75 figures. 2e édition. 6 fr.
* 26. BRUCKE et HELMHOLTZ. **Principes scientifiques des beaux-arts,** avec 39 figures. 2e édit. 6 fr.
* 27. WURTZ. **La théorie atomique.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.

* 28-29. SECCHI (le Père). **Les étoiles.** 2 vol. in-8, avec 63 fig. dans le texte et 17 pl. en noir et en coul. hors texte. 2e édit. 12 fr.

* 30. JOLY. **L'homme avant les métaux.** In-8. 3e édit. avec figures. 6 fr.

* 31. A. BAIN. **La science de l'éducation.** 1 v. in-8. 3e édit. 6 fr.

* 32-33. THURSTON (R.). **Histoire des machines à vapeur,** précédé d'une introduction par M. Hirsch. 2 vol. in-8, avec 140 fig. dans le texte et 16 pl. hors texte. 2e édit. 12 fr.

* 34. HARTMANN (R.). **Les peuples de l'Afrique** (avec figures). 1 vol. in-8. 6 fr.

* 35. HERBERT SPENCER. **Les bases de la morale évolutionniste.** 1 vol. in-8. 2e édit. 6 fr.

36. HUXLEY. **L'écrevisse,** introduction à l'étude de la zoologie. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

37. DE ROBERTY. **De la sociologie.** 1 vol. in-8. 6 fr.

* 38. ROOD. **Théorie scientifique des couleurs.** 1 vol. in-8 avec figures et une planche en couleurs hors texte. 6 fr.

39. DE SAPORTA et MARION. **L'évolution du règne végétal** (les cryptogames). 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.

40-41. CHARLTON BASTIAN. **Le cerveau, organe de la pensée chez l'homme et chez les animaux.** 2 v. in-8, avec fig. 12 fr.

42. JAMES SULLY. **Les illusions des sens et de l'esprit.** 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.

43. YOUNG. **Le Soleil.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.

44. De CANDOLLE. **L'origine des plantes cultivées.** 1 vol. in-8. 6 fr.

45-46. SIR JOHN LUBBOCK. **Les Fourmis, les Guêpes et les Abeilles.** 2 vol. in-8 avec figures et planches en couleur. 12 fr.

OUVRAGES SUR LE POINT DE PARAITRE :

ROMANES. **L'intelligence des animaux.** 1 vol. in-8.

CARTAILHAC (E.). **La France préhistorique d'après les sépultures.**

PERRIER (Ed.). **La philosophie zoologique jusqu'à Darwin.** 1 vol. in-8, avec figures.

POUCHET (G.). **Le sang.** 1 vol. in-8, avec figures.

SEMPER. **Les conditions d'existence des animaux.** 1 vol. in-8, avec figures.

COLLECTION ELZÉVIRIENNE

MAZZINI. **Lettres de Joseph Mazzini** à Daniel Stern (1864-1872), avec une lettre autographiée. 3 fr. 50

MAX MULLER. **Amour allemand**, traduit de l'allemand. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

CORLIEU (le D[r]). **La mort des rois de France**, depuis François I[er] jusqu'à la Révolution française, études médicales et historiques. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

CLAMAGERAN. **L'Algérie**, impressions de voyage. 1 vol. in-18. 2[e] édition. 3 fr. 50

STUART MILL (J.). **La République de 1848**, traduit de l'anglais, avec préface par M. SADI CARNOT. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

RIBERT (Léonce). **Esprit de la Constitution** du 25 février 1875. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

NOEL (E.). **Mémoires d'un imbécile**, précédé d'une préface de *M. Littré*. 1 vol. in-18, 3[e] édition (1879). 3 fr. 50

PELLETAN (Eug.). **Jarousseau, le Pasteur du désert**. 1 vol. in-18 (1877). Couronné par l'Académie française. 6[e] édit. 3 fr. 50

PELLETAN (Eug.). **Élisée, voyage d'un homme à la recherche de lui-même**. 1 vol. in-18 (1877). 3 fr. 50

PELLETAN (Eug.). **Un roi philosophe, Frédéric le Grand**. 1 vol. in-18 (1878). 3 fr. 50

PELLETAN (Eug.). **Le monde marche** (la loi du progrès). 1 vol. in-18. 3 fr. 50

E. DUVERGIER DE HAURANNE (M[me]). **Histoire populaire de la Révolution française**. 1 vol. in-18. 3[e] édit. 1881. 3 fr. 50

ÉTUDES CONTEMPORAINES

BOUILLET (Ad.). **Les bourgeois gentilshommes. — L'armée d'Henri V**. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

— **Types nouveaux et inédits**. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

— **L'arrière-ban de l'ordre moral**. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

VALMONT (V.). **L'espion prussien**, roman anglais, traduit par M. J. DUBRISAY. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

BOURLOTON (Edg.) et ROBERT (Edmond). **La Commune et ses idées à travers l'histoire**. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

CHASSERIAU (Jean). **Du principe autoritaire et du principe rationnel**. 1873. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

ROBERT (Edmond). **Les domestiques**. In-18 (1875). 3 fr. 50

LOURDAU. **Le sénat et la magistrature dans la démocratie française**. 1 vol. in-18 (1879). 3 fr. 50

FIAUX. **La femme, le mariage et le divorce**, étude de sociologie et de physiologie. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

PARIS (le colonel). **Le feu à Paris et en Amérique**. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE UTILE

LISTE DES OUVRAGES PAR ORDRE D'APPARITION

Le vol. de 190 pages, broché, 60 centimes.

Cartonné à l'anglaise, 1 franc.

Le titre de cette collection est justifié par les services qu'elle rend et la part pour laquelle elle contribue à l'instruction populaire.

Les noms dont ses volumes sont signés lui donnent d'ailleurs une autorité suffisante pour que personne ne dédaigne ses enseignements. Elle embrasse *l'histoire, la philosophie, le droit, les sciences, l'économie politique* et *les arts*, c'est-à-dire qu'elle traite toutes les questions qu'il est aujourd'hui indispensable de connaître. Son esprit est essentiellement démocratique, le langage qu'elle parle est simple et à la portée de tous, mais il est aussi à la hauteur des sujets traités.

I. — **Morand**. Introd. à l'étude des Sciences physiques. 2e édit.
II. — **Cruveilhier**. Hygiène générale. 6e édition.
III. — **Corbon**. De l'enseignement professionnel. 2e édition.
IV. — **L. Pichat**. L'Art et les Artistes en France. 3e édition.
* V. — **Buchez**. Les Mérovingiens. 3e édition.
* VI. — **Buchez**. Les Carlovingiens.
* VII. — **F. Morin**. La France au moyen âge. 3e édition.
VIII. — **Bastide**. Luttes religieuses des premiers siècles. 4e éd.
IX. — **Bastide**. Les guerres de la Réforme. 4e édition.
X. — **E. Pelletan**. Décadence de la monarchie française. 4e éd.
XI. — **L. Brothier**. Histoire de la Terre. 4e édition.
XII. — **Sanson**. Principaux faits de la chimie.
XIII. — **Turck**. Médecine populaire. 4e édition.
XIV. — **Morin**. Résumé populaire du Code civil. 2e édition.
* XV. — **Zaborowski**. L'homme préhistorique. 2e édition.
XVI. — **A. Ott**. L'Inde et la Chine. 2e édition.
* XVII. — **Catalan**. Notions d'Astronomie. 2e édition.
XVIII. — **Cristal**. Les Délassements du travail.
* XIX. — **Victor Meunier**. Philosophie zoologique.
XX. — **G. Jourdan**. La justice criminelle en France. 2e édition.
XXI. — **Ch. Rolland**. Histoire de la maison d'Autriche. 3e édit.
* XXII. — **E. Despois**. Révolution d'Angleterre. 2e édition.

XXIII. — **E. Gastineau.** Génie de la Science et de l'Industrie.
XXIV. — **H. Leneveux.** Le Budget du foyer. Economie domestique.
* XXV. — **L. Combes.** La Grèce ancienne.
* XXVI. — **Fréd. Lock.** Histoire de la Restauration. 2e édition.
XXVII. — **L. Brothier.** Histoire populaire de la philosophie.
XXVIII. — **E. Margollé.** Les Phénomènes de la mer. 4e édition.
XXIX. — **L. Collas.** Histoire de l'Empire ottoman. 2e édition.
* XXX. — **Zurcher.** Les Phénomènes de l'atmosphère. 3e édit.
XXXI. — **E. Raymond.** L'Espagne et le Portugal. 2e édition.
XXXII. — **Eugène Noël.** Voltaire et Rousseau. 2e édition.
XXXIII. — **A. Ott.** L'Asie occidentale et l'Egypte.
XXXIV. — **Ch. Richard.** Origine et fin des Mondes. 3e édition.
XXXV. — **Enfantin.** La Vie éternelle. 2e édition.
XXXVI. — **L. Brothier.** Causeries sur la mécanique. 2e édit.
XXXVII. — **Alfred Doneaud.** Histoire de la marine française.
XXXVIII. — **Fréd. Lock.** Jeanne d'Arc.
XXXIX. — **Carnot.** Révolution française. — Période de création (1789-1792).
XL. — **Carnot.** Révolution française. — Période de conservation (1792-1804).
XLI. — **Zurcher** et **Margollé.** Télescope et Microscope.
XLII. — **Blerzy.** Torrents, Fleuves et Canaux de la France.
XLIII. — **P. Secchi, Wolf, Briot** et **Delaunay.** Le Soleil, les Étoiles et les Comètes.
XLIV. — **Stanley Jevons.** L'Économie politique, trad. de l'anglais par H. Gravez.
XLV. — **Em. Ferrière.** Le Darwinisme. 2e édit.
XLVI. — **H. Leneveux.** Paris municipal.
XLVII. — **Boillot.** Les Entretiens de Fontenelle sur la pluralité des mondes, mis au courant de la science.
XLVIII. — **E. Zevort.** Histoire de Louis-Philippe.
XLIX. — **Geikie.** Géogr. physique, trad. de l'anglais par H. Gravez.
L. — **Zaborowski.** L'origine du langage. 2e édition.
LI. — **H. Blerzy.** Les colonies anglaises.
LII. — **Albert Lévy.** Histoire de l'air.
LIII. — **Geikie.** La Géologie (avec figures).
LIV. — **Zaborowski.** Les Migrations des animaux.
LV. — **F. Paulhan.** La Physiologie d'esprit (avec figures).
LVI. — **Zurcher** et **Margollé.** Les Phénomènes célestes.

LVII. — **Girard de Rialle.** Les peuples de l'Afrique et de l'Amérique.

LVIII. — **Jacques Bertillon.** La Statistique humaine de la France (naissance, mariage, mort).

LIX. — **Paul Gaffarel.** La Défense nationale en 1792.

LX. — **Herbert Spencer.** De l'éducation.

LXI. — **Jules Barni.** Napoléon Ier.

LXII. — **Huxley.** Premières notions sur les sciences.

LXIII. — **P. Bondois.** L'Europe contemporaine (1789-1879).

LXIV. — **Grove.** Continents et Océans (avec figures).

LXV. — **Jouan.** Les îles du Pacifique (avec 1 carte).

LXVI. — **Robinet.** La Philosophie positive.

LXVII. — **Renard.** L'homme est-il libre ?

LXVIII. — **Zaborowski.** Les grands singes.

LXIX. — **Hatin.** Le journal.

LXX. — **Girard de Rialle.** Les peuples de l'Asie et de l'Europe.

LXXI. — **Doneaud.** Histoire contemporaine de la Prusse.

LXXII. — **Dufour.** Petit dictionnaire des falsifications.

LXXIII. — **Henneguy.** Histoire contemporaine de l'Italie.

LXXIV. — **Leneveux.** Le travail manuel en France.

LXXV. — **Jouan.** La chasse et la pêche des animaux marins.

LXXVI. — **Regnard.** Histoire contemporaine de l'Angleterre.

LXXVII. — **Bouant.** Histoire de l'eau (avec figures).

LXXVIII. — **Jourdy.** Le patriotisme à l'école.

LXXIX. — **Mongredien.** Histoire du libre échange en Angleterre.

LXXX. — **Creighton.** Histoire romaine.

REVUE Politique et Littéraire	REVUE Scientifique
(Revue des cours littéraires, 3ᵉ série.)	(Revue des cours scientifiques, 3ᵉ série.)
Directeur :	*Directeur :*
M. Eug. YUNG.	M. Ch. RICHET.

La septième année de la **Revue des Cours littéraires** et de la **Revue des Cours scientifiques**, terminée à la fin de juin 1871, clôt la première série de cette publication.

La deuxième série a commencé le 1ᵉʳ juillet 1871, et la troisième série le 1ᵉʳ janvier 1881.

REVUE POLITIQUE ET LITTÉRAIRE

En 1871, après la guerre, la *Revue des cours littéraires*, agrandissant son cadre, est devenue la *Revue politique et littéraire*. Au lendemain de nos désastres, elle avait cru de son devoir de traiter avec indépendance et largeur toutes les questions d'intérêt public, sans diminuer cependant la part faite jusqu'alors à la littérature, à la philosophie, à l'histoire et à l'érudition. Le nombre de colonnes de chaque livraison fut alors élevé de 32 à 48.

Depuis le 1ᵉʳ janvier 1881, des raisons analogues nous ont décidé à agrandir encore le format de la *Revue*, et chaque livraison contient maintenant 64 colonnes de texte. Ce supplément est consacré à la littérature d'imagination qui répondait à un besoin souvent exprimé par nos lecteurs, et c'est surtout avec la *nouvelle*, ce genre charmant et délicat, que nous cherchons à lutter contre les tendances de plus en plus vulgaires auxquelles se laisse aller, sans trop y prendre garde, le goût contemporain.

Chacun des numéros, paraissant le samedi, contient : Un *article politique*, où sont appréciés, à un point de vue plus

général que ne peuvent le faire les journaux quotidiens, les faits qui se produisent dans la politique intérieure de la France, discussions parlementaires, etc.

Une *Causerie littéraire* où sont annoncés, analysés et jugés les ouvrages récemment parus : livres, brochures, pièces de théâtre importantes, etc.; une *Nouvelle* et des articles géographiques, historiques, etc.

REVUE SCIENTIFIQUE

Mettre la science à la portée de tous les gens éclairés sans l'abaisser ni la fausser, et, pour cela, exposer les grandes découvertes et les grandes théories scientifiques par leurs auteurs mêmes ;

Suivre le mouvement des idées philosophiques dans le monde savant de tous les pays ;

Tel est le double but que la *Revue scientifique* poursuit depuis près de vingt ans avec un succès qui l'a placée au premier rang des publications scientifiques d'Europe et d'Amérique.

Pour réaliser ce programme, elle devait s'adresser d'abord aux Facultés françaises et aux Universités étrangères qui comptent dans leur sein presque tous les hommes de science éminents. Mais, depuis douze années déjà, elle a élargi son cadre afin d'y faire entrer de nouvelles matières.

En laissant toujours la première place à l'enseignement supérieur proprement dit, la *Revue scientifique* ne se restreint plus désormais aux leçons et aux conférences. Elle poursuit tous les développements de la science sur le terrain économique, industriel, militaire et politique.

Elle publie les principales leçons faites au Collège de France, au Muséum d'histoire naturelle de Paris, à la Sorbonne, à l'Institution

royale de Londres, dans les Facultés de France, les universités d'Allemagne, d'Angleterre, d'Italie, de Suisse, d'Amérique, et les institutions libres de tous les pays.

Elle analyse les travaux des Sociétés savantes d'Europe et d'Amérique, des Académies des sciences de Paris, Vienne, Berlin, Munich, etc., des Sociétés royales de Londres et d'Édimbourg, des Sociétés d'anthropologie, de géographie, de chimie, de botanique, de géologie, d'astronomie, de médecine, etc.

Elle expose les travaux des grands congrès scientifiques, les Associations *française, britannique* et *américaine*, le Congrès des naturalistes allemands, la Société helvétique des sciences naturelles, les congrès internationaux d'anthropologie préhistorique, etc.

Enfin, elle publie des articles sur les grandes questions de philosophie naturelle, les rapports de la science avec la politique, l'industrie et l'économie sociale, l'organisation scientifique des divers pays, les sciences économiques et militaires, etc.

Comme la *Revue politique et littéraire*, la *Revue scientifique* a élargi son cadre depuis le 1er janvier 1881, en présence de la nécessité de donner une plus large place à chacune des sciences en particulier.

Prix d'abonnement :

Une seule Revue séparément	Six mois.	Un an.	Les deux Revues ensemble	Six mois.	Un an.
Paris.......	15f	25f	Paris.......	25f	45
Départements.	18	30	Départements.	30	50
Étranger....	20	35	Etranger....	35	55

L'abonnement part du 1er juillet, du 1er octobre, du 1er janvier et du 1er avril de chaque année.

Chaque année de la première série formant un volume se vend :

brochée. 15 fr.
reliée... 20 fr.

Chaque année de la 2e série, formant 2 volumes, se vend :

brochée........ 20 fr.

reliée en 1 vol... 25 fr.

Chaque année de la 3e série, formant 2 volumes, se vend :

brochée........ 25 fr.

reliée en 2 vol... 35 fr.

Port des volumes à la charge du destinataire.

On vend séparément les livraisons des *Revues :*
PRIX DE LA LIVRAISON : 1re série, 30 c. ; 2e série, 50 c. ; 3e série, 60 c.

Table générale des matières contenues dans les deux premières séries des *Revues* (décembre 1863 à janvier 1881). 60 c.

Prix de la collection de la première série :

Revue des cours littéraires ou *Revue des cours scientifiques* (1864-1870), 7 vol. in-4. br.......................... 105 fr.

Les deux *Revues* prises en même temps. 14 vol. in-4, br.. 182 fr.

Prix de la collection de la deuxième série :

Revue politique et littéraire, ou *Revue scientifique* (juillet 1871 — janvier 1881), 19 vol. in-4, brochés................ 180 fr.

La *Revue politique et littéraire*, avec la *Revue scientifique*, 38 volumes in-4, brochés................................ 342 fr.

Prix de la collection de la troisième série :

Revue politique et littéraire, ou *Revue scientifique* (janvier 1881 à janvier 1883), 4 vol. in-4, brochés................ 50 fr.

Revue politique et littéraire et *Revue scientifique* (janvier 1881 à janvier 1883), 8 vol. in-4, brochés................ 90 fr.

REVUE PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Dirigée par TH. RIBOT
Agrégé de philosophie, Docteur ès lettres

(8e *année*, 1883.)

La REVUE PHILOSOPHIQUE paraît tous les mois, par livraisons de 6 à 7 feuilles grand in-8, et forme ainsi à la fin de chaque année deux forts volumes d'environ 680 pages chacun.

Prix d'abonnement :

Un an, pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 fr.
La livraison.................... 3 fr.

Les années écoulées se vendent séparément, 30 fr. chacune,
et les livraisons séparées, 3 fr.

REVUE HISTORIQUE

Dirigée par M. Gabriel MONOD

(8e *année*, 1883.)

La REVUE HISTORIQUE paraît tous les deux mois, par livraisons grand in-8 de 15 à 16 feuilles, de manière à former à la fin de l'année trois beaux volumes de 500 pages chacun.

CHAQUE LIVRAISON CONTIENT :

I. Plusieurs *articles de fond*, comprenant chacun, s'il est possible, un travail complet. — II. Des *Mélanges et Variétés*, composés de documents inédits d'une étendue restreinte et de courtes notices sur des points d'histoire curieux ou mal connus. — III. Un *Bulletin historique* de la France et de l'étranger, fournissant des renseignements aussi complets que possible sur tout ce qui touche aux études historiques. — IV. Une *analyse des publications périodiques* de la France et de l'étranger, au point de vue des études historiques. — V. Des *Comptes rendus critiques* des livres d'histoire nouveaux.

Prix d'abonnement :

Un an, pour Paris, 30 fr. — Pour les départements et l'étranger, 33 fr.
La livraison.................... 6 fr.

Les années écoulées se vendent séparément, 30 fr. chacune,
et les livraisons séparées, 6 fr.

RÉCENTES PUBLICATIONS MÉDICALES

Pathologie médicale.

AXENFELD. **Traité des névroses.** 2[e] édition, augmentée de 700 pages par HENRI HUCHARD, médecin des hôpitaux. 1 fort vol. in-8. 20 fr.

BARTELS. **Les maladies des reins**, traduit de l'allemand par le docteur EDELMANN; avec préface et notes de M. le professeur LÉPINE. 1 vol. in-8 avec fig. (*Sous presse*.)

BIGOT (V.). **Des périodes raisonnantes de l'aliénation mentale.** 1 vol. in-8. 1877. 10 fr.

BOTKIN. **Des maladies du cœur.** Leçons de clinique médicale faites à l'Université de Saint-Pétersbourg. 1872, in-8. 3 fr. 50

BOTKIN. **De la fièvre.** Leçons de clinique médicale faites à l'Université de Saint-Pétersbourg. 1872, in-8. 4 fr. 50

BOUCHUT. **Histoire de la médecine et des doctrines médicales.** 1873, 2 vol. in-8. 16 fr.

BOUCHUT. **Diagnostic des maladies du système nerveux par l'ophthalmoscopie.** 1866, 1 vol. in-8 avec atlas colorié. 9 fr.

BOUCHUT et DESPRÉS. **Dictionnaire de médecine et de thérapeutique médicale et chirurgicale**, comprenant le résumé de la médecine et de la chirurgie, les indications thérapeutiques de chaque maladie, la médecine opératoire, les accouchements, l'oculistique, l'odontotechnie, les maladies d'oreille, l'électrisation, la matière médicale, les eaux minérales, et un formulaire spécial pour chaque maladie. 4[e] édition, 1883, très augmentée. 1 vol. in-4° avec 906 figures dans le texte et 3 cartes.
Broché. 25 fr. — Cartonné. 27 fr. 50. — Relié. 29 fr.

DAMASCHINO. **Leçons sur les maladies des voies digestives.** 1 vol. in-8, 1880. 14 fr.

DESPRÉS. **Traité théorique et pratique de la syphilis**, ou infection purulente syphilitique. 1873, 1 vol. in-8. 7 fr.

DURAND-FARDEL. **Traité pratique des maladies chroniques.** 1868, 2 vol. gr. in-8. 20 fr.

DURAND-FARDEL. **Traité thérapeutique des eaux minérales** de la France et de l'étranger, et de leur emploi dans les maladies chroniques. 3[e] édition. 1 vol. in-8. 10 fr.

DURAND-FARDEL. **Traité pratique des maladies des vieillards.** 1873, 2[e] édition. 1 fort vol. gr. in-8. 14 fr.

FERRIER. **De la localisation des maladies cérébrales**, traduit de l'anglais par H. C. DE VARIGNY, suivi d'un mémoire de MM. CHARCOT et PITRES sur *les Localisations motrices dans les hémisphères de l'écorce du cerveau*. 1 vol. in-8 et 67 fig. dans le texte. 1879. 6 fr.

GARNIER. **Dictionnaire annuel des progrès des sciences et institutions médicales**, suite et complément de tous les dictionnaires. 1 vol. in-12 de 500 pages. 18e année, 1882. 7 fr.

GINTRAC (E.). **Cours théorique et clinique de pathologie interne et de thérapie médicale**. 1853-59. 9 vol. gr. in-8. 63 fr.

Les tomes IV et V se vendent séparément. 14 fr.

Les tomes VI et VII (*Maladies du système nerveux*) se vendent séparément. 14 fr.

Les tomes VIII et IX (*Maladies du système nerveux*, suite) se vendent séparément. 14 fr.

GINTRAC. **Traité théorique et pratique des maladies de l'appareil nerveux**. 1872, 4 vol. gr. in-8. 28 fr.

GOUBERT. **Manuel de l'art des autopsies cadavériques**, surtout dans ses applications à l'anat. pathol., accompagné d'une lettre de M. le prof. Bouillaud. In-18 de 520 pages, avec 145 figures. 6 fr.

HÉRARD et CORNIL. **De la phthisie pulmonaire**, étude anatomo-pathologique et clinique. 1 vol. in-8 avec fig. dans le texte et planches coloriées. 2e édit. (*Sous presse.*)

KUNZE. **Manuel de médecine pratique**, traduit de l'allemand par M. Knoeri. 1 vol. in-18. 4 fr. 50

LANCEREAUX. **Traité théorique et pratique de la syphilis**. 2e édition. 1874. 1 vol. gr. in-8 avec fig. et planches color. 17 fr.

MARTINEAU. **Traité clinique des affections de l'utérus**. 1 fort vol. gr. in-8. 1879. 14 fr.

MAUDSLEY. **La pathologie de l'esprit**, traduit de l'anglais par M. Germont. 1 vol. in-8. (*Sous presse.*)

MUNARET. **Le Médecin des villes et des campagnes**. 4e édition. 1862, 1 vol. gr. in-8. 4 fr. 60

MURCHISON. **De la fièvre typhoïde**, avec notes et introduction du docteur H. Gueneau de Mussy. 1 vol. in-8 avec figures dans le texte et planches hors texte. 1878. 10 fr.

NIEMEYER. **Éléments de pathologie interne et de thérapeutique**, traduit de l'allemand, annoté par M. Cornil. 1873, 3e édition française augmentée de notes nouvelles. 2 vol. gr. in-8. 14 fr.

ONIMUS et LEGROS. **Traité d'électricité médicale**. 1 fort vol. in-8, avec de nombreuses fig. interc. dans le texte. 2e éd. (*S. presse.*)

TARDIEU. **Manuel de pathologie et de clinique médicales**. 4e édition, corrigée et augmentée. 1873, 1 vol. gr. in-18. 8 fr.

TAYLOR. **Traité de médecine légale**, traduit sur la 7e édition anglaise, par le Dr Henri Coutagne. 1881. 1 vol. gr. in-8. 15 fr.

Pathologie chirurgicale.

ANGER (Benjamin). **Traité iconographique des fractures et luxations**, précédé d'une introduction par M. le professeur Velpeau. 1 fort volume in-4, avec 100 planches hors texte, coloriées, contenant 254 figures, et 127 bois intercalés dans le texte, relié. 150 fr.

BILLROTH. **Traité de pathologie chirurgicale générale**, traduit de l'allemand, précédé d'une introd. par M. le prof. VERNEUIL. 1880, 3e tirage, 1 fort vol. gr. in-8, avec 100 fig. dans le texte. 14 fr.

DONDERS. **L'astigmatisme** et les verres cylindriques, traduit du hollandais par le docteur H. DOR, médecin à Vevey. 1862, 1 vol. in-8 de 144 pages. 4 fr. 50

DE ARLT. **Des blessures de l'œil**, considérées au point de vue pratique et médico-légal. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

JAMAIN et TERRIER. **Manuel de petite chirurgie.** 1880, 6e édit., refondue. 1 vol. gr. in-18 de 1000 pages avec 450 fig. 9 fr.

JAMAIN et TERRIER. **Manuel de pathologie et de clinique chirurgicales.** 1876, 3e édition. Tome I, 1 fort vol. in-18. 8 fr.
Tome II. 1 vol. in-18. 1878-1880. 8 fr.
Tome III, 1re partie. 1 vol. in-18. 1883. 4 fr.

KŒNIG (Franz). **Pathologie chirurgicale**, traduit de l'allemand par le docteur PLUCKERT. 3 forts vol. in-8 avec fig. (*Sous presse.*)

LE FORT. **La chirurgie militaire** et les Sociétés de secours en France et à l'étranger. 1872, 1 vol. gr. in-8 avec fig. 10 fr.

LIEBREICH (Richard). **Atlas d'ophthalmoscopie** représentant l'état normal et les modifications pathologiques du fond de l'œil visibles à l'ophthalmoscope, composé de 14 planches contenant 60 figures tirées en chromolithographie, accompagnées d'un texte explicatif et dessinées d'après nature. 1870, 2e édition. 1 vol. in-folio. 30 fr.

MAC CORMAC. **Manuel de chirurgie antiseptique**, traduit de l'anglais par M. le docteur Lutaud. 1 fort vol. in-8. 1881. 6 fr.

MALGAIGNE. **Manuel de médecine opératoire.** 8e édition, publiée par M. le professeur Léon Le Fort. 2 vol. grand in-18 avec 744 fig. dans le texte. 1873-1877. 16 fr.

MAUNOURY et SALMON. **Manuel de l'art des accouchements**, à l'usage des élèves en médecine et des élèves sages-femmes. 1874, 3e édit., 1 vol. in-18 avec 115 grav. 7 fr.

NÉLATON. **Éléments de pathologie chirurgicale**, par M. A. Nélaton, membre de l'Institut, professeur de clinique à la Faculté de médecine, etc.

Seconde édition complètement remaniée.

TOME PREMIER, rédigé par M. le docteur Jamain, chirurgien des hôpitaux. 1 fort vol. gr. in-8. 9 fr.

TOME SECOND, rédigé par le docteur Péan, chirurgien des hôpitaux. 1 fort vol. in-8 avec 288 fig. dans le texte. 13 fr.

TOME TROISIÈME, rédigé par le docteur Péan. 1 vol. gr. in-8 avec 148 figures dans le texte. 14 fr.

TOME QUATRIÈME, rédigé par le docteur Péan. 1 vol. gr. in-8 avec 208 figures. 14 fr.

TOME CINQUIÈME, rédigé par le docteur Després, agrégé à la Faculté de médecine, chirurgien des hôpitaux. 1 vol. in-8. 14 fr.

TOME SIXIÈME et dernier, rédigé par les docteurs Després, Gillette et Horteloup, chirurgien des hôpitaux. 1 fort vol. in-8. (*S. presse.*)

PAGET (Sir James). **Leçons de clinique chirurgicale,** traduites de l'anglais par le docteur L. H. Petit, et précédées d'une introduction de M. le professeur Verneuil. 1 vol. grand in-8. 1877. 8 fr.

PÉAN. **Leçons de clinique chirurgicale.**

TOME I. Leçons professées à l'hôpital Saint-Louis pendant l'année 1874 et le premier semestre de 1875. 1 fort vol. in-8, avec 40 figures intercalées dans le texte et 4 planches coloriées hors texte. 1876. 20 fr.

TOME II. Leçons professées pendant le deuxième semestre de l'année 1875 et l'année 1876. 1 fort vol. in-8, avec fig. dans le texte. 20 fr.

TOME III. Leçons professées pendant les années 1877 et 1878. 1 vol. in-8, avec figures. 20 fr.

PHILLIPS. **Traité des maladies des voies urinaires.** 1860, 1 fort vol. in-8 avec 97 fig. intercalées dans le texte. 10 fr.

RICHARD. **Pratique journalière de la chirurgie.** 1 vol. gr. in-8 avec 215 fig. dans le texte. 2ᵉ édit., 1880, augmentée de chapitres inédits de l'auteur, et revue par le Dʳ J. CRAUK. 16 fr.

ROTTENSTEIN. **De l'anesthésie chirurgicale.** 1880. 1 volume in-8. 10 fr.

SCHWEIGGER. **Leçons d'ophthalmoscopie,** avec 3 planches lith. et des figures dans le texte. In-8 de 144 pages. 3 fr. 50

SŒLBERG-WELLS. **Traité pratique des maladies des yeux.** 1873, 1 fort vol. gr. in-8 avec figures. Traduit de l'anglais. 15 fr.

VIRCHOW. **Pathologie des tumeurs,** cours professé à l'Université de Berlin, traduit de l'allemand par le docteur Aronssohn.

Tome Iᵉʳ. 1867, 1 vol. gr. in-8 avec 106 fig. 12 fr.
Tome II. 1869, 1 vol. gr. in-8 avec 74 fig. 12 fr.
Tome III. 1871, 1 vol. gr. in-8 avec 49 fig. 12 fr.
Tome IV. 1876 (1ᵉʳ fascicule), 1 gr. in-8 avec figures. 4 fr. 50

YVERT. **Traité pratique et clinique des blessures du globe de l'œil,** avec introduction de M. le Dʳ GALEZOWSKI. 1 vol. gr. in-8. 1880. 12 fr.

Thérapeutique. — Pharmacie. — Hygiène.

BINZ. **Abrégé de matière médicale et de thérapeutique**, traduit de l'allemand par MM. Alquier et Courbon. 1872. 1 vol. in-12 de 335 pages. 2 fr. 50

BOUCHARDAT. **Nouveau Formulaire magistral**, précédé d'une Notice sur les hôpitaux de Paris, de généralités sur l'art de formuler, suivi d'un Précis sur les eaux minérales naturelles et artificielles, d'un Mémorial thérapeutique, de notions sur l'emploi des contre-poisons, et sur les secours à donner aux empoisonnés et aux asphyxiés. 1883, 24e édition, revue, corrigée. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
Cartonné à l'anglaise. 4 fr. — Relié. 4 fr. 50

BOUCHARDAT. **Formulaire vétérinaire**, contenant le mode d'action, l'emploi et les doses des médicaments simples et composés prescrits aux animaux domestiques par les médecins vétérinaires français et étrangers, et suivi d'un Mémorial thérapeutique. 3e édit. 1 vol. in-18. (*Sous presse.*)

BOUCHARDAT. **Manuel de matière médicale, de thérapeutique comparée et de pharmacie.** 5e édition, 2 vol. gr. in-18. 16 fr.

BOUCHARDAT. **Annuaire de thérapeutique, de matière médicale et de pharmacie pour 1883**, contenant le résumé des travaux thérapeutiques et toxicologiques publiés pendant l'année 1882. 1 vol. gr. in-32. 42e année. 1 fr. 50

BOUCHARDAT. **De la glycosurie ou diabète sucré**, son traitement hygiénique. 1883, 2e édition. 1 vol. grand in-8, suivi de notes et documents sur la nature et le traitement de la goutte, la gravelle urique, sur l'oligurie, le diabète insipide avec excès d'urée, l'hippurie, la pimélorrhée, etc. 15 fr.

BOUCHARDAT. **Traité d'hygiène publique et privée.** 1 fort vol. gr. in-8. 2e édition, 1883. 18 fr.

CORNIL. **Leçons élémentaires d'hygiène privée**, rédigées d'après le programme du ministre de l'instruction publique pour les établissements d'instruction secondaire. 1873, 1 vol. in-18 avec figures. 2 fr. 50

DESCHAMPS (d'Avallon). **Compendium de pharmacie pratique.** Guide du pharmacien établi et de l'élève en cours d'études, comprenant un traité abrégé des sciences naturelles, une pharmacologie raisonnée et complète, des notions thérapeutiques, et un guide pour les préparations chimiques et les eaux minérales; un abrégé de pharmacie vétérinaire, une histoire des substances médicamen-

tenses, etc.; précédé d'une introduction par M. le professeur Bouchardat. 1868, 1 vol. gr. in-8 de 1160 pages environ. 20 fr.

MAURIN. **Formulaire magistral des maladies des enfants.** 1 vol. in-18. 1881. 3 fr. 50

Anatomie. — Physiologie. — Histologie.

ALAVOINE. **Tableaux du système nerveux**, deux grands tableaux avec figures. 1878. 5 fr.

BAIN (Al.). **Les sens et l'intelligence**, traduit de l'anglais par M. Cazelles. 1873, 1 fort vol. in-8. 10 fr.

BASTIAN (Charlton). **Le cerveau, organe de la pensée**, chez l'homme et chez les animaux. 2 vol. in-8, avec 184 figures dans le texte (1882). 12 fr.

BÉRAUD (B. J.). **Atlas complet d'anatomie chirurgicale topographique**, pouvant servir de complément à tous les ouvrages d'anatomie chirurgicale, composé de 109 planches représentant plus de 200 gravures dessinées d'après nature par M. Bion, et avec texte explicatif. 1865, 1 fort vol. in-4.

Prix : fig. noires, relié. 60 fr. — Fig. coloriées, relié. 120 fr.

Le même ouvrage, texte anglais. (Même prix.)

BÉRAUD (B. J.) et ROBIN. **Manuel de physiologie de l'homme et des principaux vertébrés.** 2 vol. gr. in-18, 2e édition, entièrement refondue. 12 fr.

BÉRAUD (B. J.) et VELPEAU. **Manuel d'anatomie chirurgicale générale et topographique.** 2e éd., 1 vol. in-8 de 622 p. 7 fr.

BERNARD (Claude). **Leçons sur les propriétés des tissus vivants**, avec 94 fig. dans le texte. 1 vol. in-8. 8 fr.

BERNSTEIN. **Les sens.** 1877. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque scient. intern.*, avec fig., 2e édit. Cart. 6 fr.

CORNIL et RANVIER. **Manuel d'histologie pathologique.** 2e édition. 2 vol. in-8 avec de nombreuses figures dans le texte.

Tome I. 1 fort volume in-8. 14 fr.

Tome II, 1er fascicule. 1 vol. in-8. 7 fr.

FAU. **Anatomie des formes du corps humain**, à l'usage des peintres et des sculpteurs. 1866, 1 vol. in-8 avec atlas in-folio de 25 planches. Prix : fig. noires. 20 fr. — Fig. coloriées. 35 fr.

FERRIER. **Les fonctions du cerveau.** 1 vol. in-8, traduit de l'anglais par M. H. C. de Varigny, avec 68 fig. dans le texte, 1878. 10 fr.

FERRIER. **Les localisations des maladies cérébrales.** 1 vol. in-8, traduit de l'anglais, par M. H. C. de Varigny. Suivi d'un mémoire de MM. Charcot et Pitres sur *les localisations motrices dans l'écorce des hémisphères du cerveau.* 1 vol. in-8. 1879. 6 fr.

JAMAIN. **Nouveau traité élémentaire d'anatomie descriptive et de préparations anatomiques.** 3e édition, 1867, 1 vol. grand in-18 de 900 pages avec 223 fig. intercalées dans le texte. 12 fr.
Avec figures coloriées. 40 fr.

LEYDIG. **Traité d'histologie comparée de l'homme et des animaux,** traduit de l'allemand par le docteur Lahillonne. 1 fort vol. in-8 avec 200 figures dans le texte. 1866. 15 fr.

LONGET. **Traité de physiologie.** 3e édition, 1873. 3 v. gr. in-8 avec figures. 36 fr.

LUYS. **Le cerveau, ses fonctions.** 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque scient. intern.*, 1882, 5e édit. avec fig. Cart. 6 fr.

MAREY. **Du mouvement dans les fonctions de la vie.** 1868, 1 vol. in-8 avec 200 figures dans le texte. 10 fr.

MAREY. **La machine animale.** 1877, 2e édit., 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque scientifique internationale.* Cartonné. 6 fr.

PETTIGREW. **La locomotion chez les animaux,** marche, natation. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque scient. internat.* avec figures. 6 fr.

ROBIN (Ch.) et POUCHET. **Journal de l'anatomie et de la physiologie** normales et pathologiques de l'homme et des animaux, dirigé par MM. le professeur Ch. Robin (de l'Institut) et G. Pouchet, professeur au Muséum d'histoire naturelle, paraissant tous les deux mois par livraison de 6 à 7 feuilles gr. in-8 avec planches.

Prix de l'abonnement, un an, pour Paris. 30 fr.
— — pour la France et l'étranger. 33 fr.
La livraison. 6 fr.

RICHET (Charles). **Physiologie des muscles et des nerfs.** 1 fort vol. in-8. 1882. 15 fr.

ROSENTHAL. **Les nerfs et les muscles.** 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque scient. internat.* avec 75 figures. 2e édit., 1878. 6 fr.

SCHIFF. **Leçons sur la physiologie de la digestion,** faites au Muséum d'histoire naturelle de Florence. 2 vol. gr. in-8. 20 fr.

VULPIAN. **Leçons de physiologie générale et comparée du système nerveux,** faites au Muséum d'histoire naturelle, recueillies et rédigées par M. Ernest Brémond. 1866, 1 vol. in-8. 10 fr.

VULPIAN. **Leçons sur l'appareil vaso-moteur** (physiologie et pathologie), recueillies par le Dr H. Carville. 2 vol. in-8. 1875. 18 fr.

Physique. — Chimie. — Histoire naturelle.

AGASSIZ. **De l'espèce et des classifications en zoologie.** 1 vol. in-8. 5 fr.

BERTHELOT. **La synthèse chimique.** 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque scient. intern.* 4ᵉ édit., 1880. Cart. 6 fr.

BLANCHARD. **Les métamorphoses, les mœurs et les instincts des insectes,** par M. Émile Blanchard, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle. 1 magnifique vol. in-8 jésus, avec 160 fig. dans le texte et 40 grandes planches hors texte. 2ᵉ édit. 1877. Prix : broché, 25 fr. — Relié en demi-maroquin. 30 fr.

BLASERNA. **Le son et la musique,** suivi des *Causes physiologiques de l'harmonie musicale,* par H. Helmholtz. 1 vol. in-8 de la *Biblioth. scient. intern.*, avec figures. 6 fr.

BOCQUILLON. **Manuel d'histoire naturelle médicale.** 1871. 1 vol. in-18 avec 415 fig. dans le texte. 14 fr.

COOKE et BERKELEY. **Les champignons,** avec 110 figures dans le texte. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque scientifique internationale.* 6 fr.

DARWIN. **Les récifs de corail,** leur structure et leur distribution. 1 vol. in-8, avec 3 planches hors texte, traduit de l'anglais par M. Cosserat. 1878. 8 fr.

EVANS (John). **Les âges de la pierre.** 1 beau vol. gr. in-8, avec 467 figures dans le texte, traduit de l'anglais par M. Ed. Barbier. 1878. 15 fr. — En demi-reliure. 18 fr.

EVANS (John). **L'âge du bronze.** 1 beau vol. gr. in-8, avec 514 fig. dans le texte, traduit de l'anglais par M. Battier. 1881. 1 vol. in-8, broché, 15 fr. — En demi-reliure. 18 fr.

FUCHS. **Les volcans.** 1 vol. in-8 de la *Bibl. scient. intern.*, 1880. Cart., 3ᵉ édition. 6 fr.

GRÉHANT. **Manuel de physique médicale.** 1869, 1 vol. in-18 avec 469 figures dans le texte. 7 fr.

GRÉHANT. **Tableaux d'analyse chimique** conduisant à la détermination de la base et de l'acide d'un sel inorganique isolé, avec les couleurs caractéristiques des précipités. 1862, in-4. Cart. 3 fr. 50

GRIMAUX. **Chimie organique élémentaire,** leçons professées à la Faculté de médecine. 1881, 3ᵉ édit. 1 vol. in-18 avec fig. 5 fr.

GRIMAUX. **Chimie inorganique élémentaire.** 3ᵉ édit., 1882. 1 vol. in-18, avec fig. 5 fr.

HERBERT SPENCER. **Principes de biologie,** traduit de l'anglais par M. B. Cazelles. 2 vol. in-8. 20 fr.

HUXLEY (Th.). **L'écrevisse,** introduction à l'étude de la zoologie. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque scient. internat.* avec 89 figures dans le texte. 6 fr.

HUXLEY. **La physiographie**, introduction à l'étude de la nature 1 vol. in-8 avec 128 figures dans le texte, et 2 planches hors texte (1882). 8 fr. — Relié. 11 fr.

LUBBOCK. **L'homme préhistorique**, étudié d'après les monuments et les costumes retrouvés dans les différents pays de l'Europe, suivi d'une description comparée des mœurs des sauvages modernes, avec 256 figures intercalées dans le texte. 1876, 2e édit., augmentée d'une conférence de M. Broca sur les *Troglodytes de la Vezère*. 1 vol. in-8, broché. 15 fr. — Relié. 18 fr.

LUBBOCK. **Origines de la civilisation**, état primitif de l'homme et mœurs des sauvages modernes, traduit de l'anglais. 3e édition. 1 vol. in-8 avec fig. Broché, 15 fr. — Relié. 18 fr.

PISANI (F.). **Traité pratique d'analyse chimique qualitative et quantitative**, à l'usage des laboratoires de chimie. 1 vol. in-12. 1880. 3 fr. 50

PISANI et DIRVELL. **La chimie du laboratoire**. 1 v. in-12. 1882. 4 fr.

QUATREFAGES (de). **L'espèce humaine**. 1 vol. in-8 de la *Biblioth. scientif. intern.*, 6e édit. 1880. 6 fr.

QUATREFAGES (de). **Charles Darwin et ses précurseurs français**. Étude sur le transformisme. 1870, 1 vol. in-8. 5 fr.

RICHE. **Manuel de chimie médicale**. 1880, 1 vol. in-18 avec 200 fig. dans le texte. 3e édition. 8 fr.

SAPORTA et MARION. **L'évolution du règne végétal**, les cryptogames. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque scient. internat.* avec 85 figures dans le texte. 6 fr.

SCHMIDT (O.). **La descendance de l'homme et le darwinisme**. 1 vol. in-8 avec figures, 3e édition, 1878. 6 fr.

SCHUTZENBERGER. **Les fermentations**, avec figures dans le texte. 1 vol. in-8 de la *Biblioth. scient. intern.* 3e édit., 1878. Cart. 6 fr.

VOGEL. **La photographie et la chimie de la lumière**. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque scient. internat.* avec fig. 3e édit. 6 fr.

WURTZ. **La théorie atomique**. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque scient. internat.* 3e édit., 1880. 6 fr.

Envoi franco en France et à l'étranger, contre un mandat-poste, de tous les livres portés sur ce Catalogue.

Motteroz, Adm.-Direct. des Imprimeries réunies, A, rue Mignon, 2, Paris.

